BİYOGRAFİ

Muhyiddin İbn ARABÎ

Cağfer KARADAŞ



Muhyiddin İbn
ARABÎ

Cağfer KARADAŞ

Muhyiddin İbn
ARABÎ

Cağfer KARADAŞ



MUHYİDDİN İBN ARABÎ

Editör
Ömer ÇETİNKAYA

Görsel Yönetmen
Engin ÇİFTÇİ

Kapak
Erhan KARA

Sayfa Düzeni
Necmi TOPAL

ISBN
978-9944-125-50-5

Yayın Numarası
222

Basım Yeri ve Yılı
Çağlayan Matbaası Sarnıç Yolu Üzeri No: 7
Gaziemir/İZMİR
Tel: (0232) 252 20 96
Şubat 2008

Genel Dağıtım
Gökkuşağı Pazarlama ve Dağıtım
Merkez Mah. Soğuksu Cad. No: 31 Tek-Er İş Merkezi
Mahmutbey/İSTANBUL
Tel: (0212) 410 50 00 Faks: (0212) 444 85 96

Kaynak Yayınları
Emniyet Mahallesi Huzur Sokak No: 5
34676 Üsküdar/İSTANBUL
Tel: (0216) 318 42 88 Faks: (0216) 318 52 20

www.kaynakyayinlari.com.tr

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ

İBN ARABÎ'YE KADAR İSLAM DÜNYASI

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'NİN HAYATI VE İRFAN YOLCULUĞU

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE BİLGİ NAZARİYESİ

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE VARLIK MERTEBELERİ

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

BEŞİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE İNSAN-I KÂMİL

EK

İCÂZETNÂME

Muhterem Hocam
Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU
Beyefendiye…

Cağfer KARADAŞ 1964 yılında Sivas merkez Kartalca köyünde doğdu. 1984 yılında Kayseri İmam-Hatip Lisesi'ni, 1989 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde "Ali el-Karî'nin Akaide Dair Eserleri ve Bazı İtikadî Görüşleri" adlı tezi ile 1991'de yüksek lisansını, "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri" adlı tezi ile de 1997'de doktorasını tamamladı. 1992-1993 yıllarında alanı ile ilgili araştırma yapmak için 8 ay Şam'da bulundu. Türkmenistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1999-2000 öğretim yılında ders verdi. 1999 yılında Yardımcı Doçent, 2004 yılında Doçentlik unvanını aldı. Evli ve iki çocuk babasıdır. Hâlen Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim dalında öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Çalışmalarını, İslam düşüncesinde Allah ve âlem tasavvuru, kelâm atomculuğu, kelâm-tasavvuf-felsefe ilişkisi, kelam mezheplerinin oluşum ve gelişim süreçleri konularında sürdürmektedir.

Eserleri:

-Anahatlarıyla Ehl-i Sünnet Akaidi, Seha Neşriyat İstanbul 1991.

-İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, Beyan Yayınları, İstanbul 1997.

-Bakıllânî'ye Göre Allah ve Alem Tasavvuru, Arasta Yayınları, Bursa 2003.

-Çağdaş İslam Düşünürleri (Edit Çalışma), Ensar Yayınları, Bursa 2006.

-Gazzâlî, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

-İslam'ın İnanç Yapısı, Emin Yayınları, Bursa 2006.

-Ayrıca UÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi, Kelam Araştırmaları, İslamî Araştırmalar, Marife, Dîvân, Hadis Tetkikleri Dergisi gibi dergilerde hakemli makaleleri, ulusal ve uluslararası sempozyum bildirileri, çeviri makaleleri ve alanı ile ilgili kitap değerlendirmeleri bulunmaktadır.

ÖNSÖZ

Endülüs İslâm Medeniyeti, sadece İslâm medeniyeti içerisinde değil, dünya ölçeğinde de önemli bir yere sahiptir. Mimarîden sanata, bilimden edebiyata, biyografiden seyahatnamelere kadar ortaya konulan eserler, bu medeniyetin yüksek değerine işaret eder. Nitekim böylesi bir ortamda yetişen âlimler, kıymeti bugün dahi ölçülemeyecek eserler vermişlerdir.

Çalışmamıza konu olan Muhyiddin İbn Arabî, bu coğrafyada ortaya çıkan Endülüs İslam medeniyetinin izmihlal döneminin bir tezahürü ve bu birikimin yansıtıcısıdır. Eserlerinin hâlâ ilgi çekmesi, her din ve her milletten birçok insanın hayranlığının artarak devam etmesi, onun bu yansıtıcılık görevini bugün dahi sürdürdüğünü gösterir.

İbn Arabî her ne kadar Batı İslam dünyasında (Mağrib) yetişmiş ise de onun esas yankısı Doğu'da ortaya çıkmıştır. Mekke'de aldığı irşad görevi, onu Doğu'nun en ücra köşelerine kadar sevk etmiş, o da başta irfanî tecrübe ve ahlâk olmak üzere toplumun ihtiyaç duyduğu hemen her konuda eserler vererek bu görevini başarıyla yerine getirmiştir. Özellikle dönemin idarecilerine yönelik tavsiye ve telkinleri onun sadece sıradan bir vâiz ve irşâd adamı değil, bilimden siyasete her konuda görüş ileri sürebilecek yetkinlikte bir şahsiyet olduğunu göstermiştir. Bu özelliği ile İbn Arabî, bir taraftan toplumsal olaylarla ilgilenirken diğer taraftan fıkıhtan kelâma, tasavvuftan tarihe kadar birçok ilim dalında eserler vermiştir. Onun baş eseri olan

el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye, âdeta bütün ilimlerin derlendiği bir ansiklopedi mahiyetindedir ve bu hâliyle onun ilgi alanlarını gösteren en önemli belgedir.

Ülkemizde İbn Arabî hakkında pek çok nitelikli çalışma yapılmış ise de, bunların hem kemmiyet hem de keyfiyet olarak yeterli olduğunu söylemek güçtür. Bu alanda yeni çalışmalara ve yeni yaklaşımlara ihtayaç vardır. Biz bu çalışmada yukarıda anılan özelliklere sahip olan İbn Arabî'nin bilhassa düşünür kimliğini öne çıkarmayı hedefledik. Bir diğer deyişle, onun sahip olduğu birikimi nasıl elde ettiğini ve bunu nasıl yansıttığını ortaya koymaya çalıştık.

Eser, İbn Arabî dönemine kadar İslam dünyasındaki gelişmeleri ve Batı İslam dünyasının (Mağrib) sosyo-kültürel hayatını özetleyen bir giriş ile, beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Arabî'nin hayatı, irfan yolculuğu ve kişiliği; ikinci bölümde bilgi nazariyesi; üçüncü bölümde varlık mertebeleri; dördüncü bölümde Allah-âlem ilişkisi; son bölümde ise zübde-i âlem kabul edilen insan ve insanın en yüce makamı sayılan insan-ı kâmil konusu ele alınmıştır.

Eğer çalışmamız, büyük düşünür için bir dua ve hatırlama vesilesi olur; okurlarımızın bilgi dağarcığına da küçük bir katkı sağlarsa, bu bizi ziyadesiyle memnun edecektir.

Çalışmamıza değerli katkılarda bulunan muhterem hocalarım Prof. Dr. Bekir TOPALOĞLU, Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ ve Prof. Dr. Mustafa KARA; değerli dostlarım Doç. Dr. Adem APAK ve Dr. Salih ÇİFT ile yazım tashihinde bulunan kıymetli eşim Saadet Hanımefendi'ye teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Gayret bizden, tevfik yüce Allah'tandır.

Cağfer KARADAŞ
Fethiye/BURSA

KISALTMALAR

a.e.	: Aynı eser
a.g.e	: Adı geçen eser
a. mlf.	: Aynı müellif
bk.	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DS	: el-Fütûhâtü'l-mekkiyye'nin Dâru Sâdır neşri
Fütûhât	: el-Fütûhâtü'l-mekkiyye
İA	: İslâm Ansiklopedisi
md.	: Maddesi
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
OY	: el-Fütûhâtü'l-mekkiyye'nin Osman Yahya neşri
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
vr.	: Varak
yy.	: Yer yok
—	: yayını devam ediyor

GİRİŞ

İBN ARABÎ'YE KADAR İSLAM DÜNYASI

I. SİYASÎ GELİŞMELER

A. DOĞU İSLAM DÜNYASI

Hz. Peygamber döneminde Arap yarımadasının tamamına yakını İslam'la tanışmıştı. Bu durum Hz. Ebû Bekir döneminde kalıcı hale getirildikten sonra Arap yarımadasının dışına taşan fetih faaliyetleri başladı. Bizans ve İran topraklarını hedef alan fetih faaliyetleri, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde hızını artırarak devam etti. Hz. Osman'ın son altı yılı ile Hz. Ali dönemi iç hesaplaşmalara sahne oldu. Bu iç hesaplaşma sonucu meydana gelen Cemel ve Sıffîn savaşları, beraberinde sosyal ve siyasal alanda ciddi parçalanmaları getirdi; ümmetin birlik ve bütünlüğü bozuldu. Hz. Ali ve taraftarları; Hz. Aişe, Hz. Talha ve Hz. Zübeyr'den oluşan Cemel ashabı, Hz. Muaviye ve taraftarları ile Hariciler adı altında dört siyasî/askerî grup tarih sahnesinde yerini aldı. Sa'd b. Ebî Vakkâs, Abdullah b. Ömer ve Usâme b. Zeyd gibi olaylara karışmayan sahabîler ise, çekimserler grubunu oluşturdu. İçerdeki bu karışıklığa rağmen dışarıdan bir tehdit ve tehlike gelmedi. Çünkü İslam'ın ortaya çıktığı dönemde iki güçlü devletten İran bertaraf edilmiş, Bizans

ise Anadolu içlerine kadar çekilmeye mecbur bırakılmıştı. Bu yüzden, söz konusu iç karışıklıklar esnasında toprak kaybı yaşanmadı. Emevî ailesinden Hz. Muaviye'nin Hz. Ali ve taraftarlarına karşı siyasî başarısı ile birlikte İslam devletinin merkezi Şam'a taşındı ve fetih hareketleri kaldığı yerden devam etti. İslam devleti sınırları Emevî iktidarının sonunda batıda Kuzey Afrika'nın tamamı ile İbn Arabî'nin doğduğu ve gençliğini geçirdiği Endülüs'ü (İber Yarımadası) içine alacak genişliğe ulaştı; kuzeyde, Kafkaslar aşıldı, Anadolu'nun doğusu Bizans'tan koparıldı; doğuda ise Harezm bölgesi, Amuderya'nın öte yakasındaki Maveraünnehir etki altına alındı. Emevî halifesi Velid b. Abdülmelik zamanında Irak valisi olan Haccâc'ın görevlendirdiği Muhammed b. Kasım es-Sekafî tarafından Hindistan içlerine doğru akınlar düzenlendi ve Sind bölgesinin fethi gerçekleştirildi.[1]

Abbasîler dönemi, bu fetih hareketlerinin devamını sağlamanın yanı sıra fethedilen bölgelerde sürdürülebilir bir kalıcılığı sağlama yönünde adımların atıldığı bir süreç oldu. Bununla birlikte istikrarlı bir merkezi yapı kuramayan Abbasîler, zamanla merkezî otoritenin zayıflamasına paralel olarak, doğu batı uçlarında birtakım devletlerin kurulmasına ve merkezden bağımsız hareket etmelerine engel olamadı. Hatta kendi varlığını tehdit etmediği sürece bu devletlere karşı anlaşma ve yönlendirme siyaseti güttü. Doğuda bu şekilde kurulan ilk devletler Tahirîler (205-259/821-873), Samânîler (204-395/819-1005) ve Saffârîler'dir (253-900/867-1495). Daha sonra doğuda kurulan önemli devletler, Maveraünnehir'de etkili olan

1 İbn Hazm, Risâle fî Cümeli Futûhi'l-İslâm ba'de Rasûlullahi Sallallâhu aleyhi Vesellem, (Resâil İbn Hazm el-Endelusî, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, II, 125-133.; a. mlf., Risâle fî fadâili'l-Endelüs, (Resâil İbn Hazm el-Endelusî, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981, II, 184.

Karahanlılar (382-607/992-1211), Afganistan'da kurulan ancak Hindistan'ın İslamlaşmasında önemli rol oynayan Gazneliler (352-582/9631186) ile İran coğrafyasında kurulan ve Şiî eğilimleriyle tanınan Büveyhîlerdir (320-454/932-1062). Selçukluların (429-590/1038-1194) tarih sahnesinde çıkması ile birlikte doğu İslam coğrafyasındaki irili ufaklı şiî devletler ortadan kalktı; halife ile kurulan koalisyon sayesinde Amuderya'dan Akdeniz kıyılarına kadar olan geniş bir alan onların hâkimiyetine girdi. Selçukluların ardından daha önce Gaznelilere, ardından Selçuklulara bağlı olan Harezm bölgesi merkezli Harezmşahlar (470-628/1077-1231) devleti, İran ve Maveraünnehir bölgesini içine alan bir genişliğe ulaşmakla birlikte, doğudan gelen Moğol saldırılarına dayanamayarak yıkıldı. Doğu İslam dünyası VII./XIII. yüzyılda anılan Moğol saldırılarının yanı sıra batıdan gelen ve Kudüs'ü hedefleyen Haçlı saldırıları ile de mücadele etmek zorunda kaldı. Batıda Endülüs, doğuda ise Kudüs'e yönelik Haçlı seferleri döneminde yaşayan İbn Arabî'nin ortamın psikolojisinden oldukça etkilendiği görülür. Bu etki altında Anadolu Selçuklu sultanı İzzeddîn Keykavus'a, Hıristiyanlara karşı mücadele edilmesi ve müsamaha gösterilmemesini telkin eden bir mektup yazdı.[2]

B. BATI İSLAM DÜNYASI

Batı İslam dünyası denildiğinde; bugün, Mısır'dan Mağrib'e (Fas) kadar uzanan, Kuzey Afrika ile Endülüs (İber Yarımadası), Sicilya, Malta ve Girit gibi adaları içine alan bir bölge akla gelir. Hâlbuki Müslüman tarihçiler batı anlamında kullandıkları 'mağrib' ifadesi ile Mısır'ı dışarıda

2 İbn Arabî, el-Fütûhâtü'l-mekkiyye, (ts., Dâru Sâdır (DS), IV, 533, 547; a. mlf., Muhâdaratü'l-ebrâr ve müsâmeratü'l-ahyâr, Beyrut ts. Dâru Sâdır, s. 454-457.

tutarlar ve onu doğu İslam dünyasının bir parçası sayarlar. Mısır dışındaki Kuzey Afrika'yı da yakın (ednâ), orta (vustâ) ve uzak Afrika (aksâ İfrîka) olmak üzere üç bölge olarak değerlendirirler. Yakın Afrika, Tunus; Orta Afrika, Cezâyir; Uzak Afrika ise Arap dünyasında bugün el-Memleketü'l-Mağribiyye olarak bilinen Fas'tır. Bu yakın, orta ve uzak adlandırması tamamıyla merkezin Hicâz veya Bağdat olarak alınmasına göredir.[3] Çünkü İslam coğrafyasının merkezini dinî anlamda Hicaz, siyasî ve kültürel anlamda ise Abbasî Halifeliği boyunca Bağdat temsil etmekteydi. Nitekim tarihçi ve coğrafyacı Ya'kûbî (ö. 292/905), Irak'ı 'dünyanın ortası', Bağdat'ı ise 'Irak'ın ortası' diye niteler.[4] Batı İslam dünyasının en büyük coğrafî parçası olan Kuzey Afrika halkının çoğunluğunu önceleri putperest olan daha sonra özellikle Roma'nın Hıristiyanlığı kabul etmesi ile bu dine meyleden, İslam fetihleri ile de İslam dinini benimseyen Berberîler oluşturmaktadır. Berberî isminin Romalılarca verildiği kuvvetle muhtemeldir.[5]

Mısır dahil Kuzey Afrika'nın fethi, ilk iki yüzyıllık bir süreç içerisinde gerçekleştirildi. Amr b. el-As, Hz. Ömer'in hilâfeti döneminde Mısır fethini tamamladı. Kuzey Afrika'nın diğer yerlerinin fethi ise Hz. Osman döneminde Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh ile başladı. Muaviye döneminde Ukbe b. Nafi' el-Fihrî ile Müslümanların bölgedeki hâkimiyet alanı genişlemeye devam etti. Bu sırada Müslüman nüfusun buralara yerleşmesi ve daha önce Hıristiyan

---

3 Bugün coğrafi adlandırmalar batı dünyasının kültürel ve siyasal hâkimiyeti dolayısıyla Avrupa merkez alınarak yapılmaktadır. Söz gelimi Ortadoğu, Uzakdoğu adlandırması tamamıyla Avrupa'nın merkez alınmasına göredir.

4 Ya'kûbî, Kitâbü'l-Büldân (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Edit M.J. De Goeje), Brill 1967, VII, 233.

5 Yahya Hüveydî, Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-kârreti'l-İfrîkiyye (Kahire 1966), s. 11-17.

olan Berberilerin ihtida etmesiyle İslam, Sudan'dan Atlas Okyanusu kıyılarına kadar yayıldı. Bu bölgenin fethi Velid b. Abdulmelik döneminde Musa b. Nusayr tarafından tamamlandı. Sicilya'nın fethi Ağlebîler döneminde Hanefî bir kadı ve Ebû Yûsuf'un öğrencisi olan Esed b. el-Furât tarafından 212/822 yılında gerçekleştirildi. Girit (İkrîtiş) ise, Berberilerden olan Ebû Hafs Ömer b. İsâ b. Nusayr'ın gayretleri ile tamamlandı, ancak 350/961 yılında Rumların galip gelmesiyle elden çıktı.[6] Yine bir Akdeniz adası olan Malta ise, 255/868 tarihinde ele geçirildi.[7] Endülüs'e yönelik fetihler, 92/711 yılında Tarık b. Ziyad komutasında başladı; Mûsâ b. Nusayr ise fetih faaliyetini devam ettirdi. Bu şekilde Akdeniz'den (el-Bahru'ş-Şâmî) Atlas Okyanusu'na (el-Bahru'l-Muhît) kadar olan bölgeyi içine alan yarımadanın fethi büyük bir hızla tamamlanmış oldu. Daha sonraları Hıristiyan güçlerin tekrar toparlanması üzerine ancak yarımadanın yarısı elde tutulabildi.[8]

Doğu'da olduğu gibi Batı'da da Abbasî devletinde merkezî idarenin gücünün zayıflamasına paralel olarak II./XIII. asırdan itibaren yerel devletçikler oluşmaya başladı. Kuzey Afrika'da, Abdurrahman b. Rüstem önderliğinde Rüstemîler (160-296/777-909), İdris b. Abdullah'ın kurduğu İdrisîler (172-314/789-926), Harun Reşid'in bölgeye vali olarak atadığı İbrahim b. Ağlebî liderliğinde ise Ağlebîler (184-296/800-909) devleti kuruldu. Bunlardan Ağlebîler, bulundukları bölgelere atanan Abbasî valilerinin zamanla bağımsız hareket etmesi sonucunda kurulurken, Rüstemîler merkezde takibata uğrayan Haricîlerin Kuzey

6 İbn Hazm, Risâle fî Cümeli Futûhi'l-İslâm, II, 128-129; Yahya Hüveydî, a.g.e., s. 17-21.

7 Bosworth, İslam Devletleri Tarihi (trc. E. Merçil-M. İpşirli), İstanbul 1980, s. 30.

8 İbn Hazm, Cümeli Futûhi'l-İslâm, II, 128-129; a. mlf., Risâle fî fadâili'l-Endelüs, II, 184.

Afrika’ya yerleşmeleri; İdrisîler ise Hz. Ali evladından olan bazı kişilerin merkezin baskısından dolayı Mağrib bölgesine intikal etmeleri ile gerçekleşmiş devletlerdir. Alevî İdrisîlerin mutedil ve Sünnî karakterine karşın 297/909 tarihinde bölgeye gelen ikinci alevî-şiî grup Fatımîler, Batınî bir itikad anlayışını temsil etmişlerdir. Batınî-Fatımîlerin Mısır’ı ele geçirmeleri (358/969) ve oraya önem vermeleri Kuzey Afrika'nın batısının -Endülüs dahil- Sünnî-Malikî fıkhına bağlı ilk Berberî devlet olan Murabıtların (448-541/1056-1147) hâkimiyetine geçmesine neden oldu. Murabıtların ardından bölgeye koyu nasçı bir anlayışı temsil eden ve Şia’ya yakın ‘mehdilik’ anlayışını benimseyen Muvahhidler (524-667/1130-1269) hâkim oldular.[9]

Endülüs ise, Merkezi iktidarın Şam’dan Bağdat’a geçmesi yani Abbâsîlerin yönetimi ele alması ile yeni iktidarı tanımayan Emevî ailesinden gelenlerce Endülüs Emevi Yönetimi adı altında bir süre bağımsız olarak idare edildi. Kuzeyden gelen Hıristiyan Latin saldırıları karşısında Kuzey Afrika’da kurulmuş Müslüman devletlerden yardım istendi, bu doğrultuda olmak üzere Endülüs, önce Murabıtların (1056-1147) sonra da Muvahhidlerin (1130-1147) etkisi altına girdi. Bu devletlerin yıkılması ile küçük emirliklere (mülûk-i tavaif) bölünen Endülüs Müslümanları, Latinlerin saldırıları karşısında fazla dayanamadı. 897/1492 tarihinde son devlet Gırnata’nın düşmesi ile Müslümanların Endülüs’teki siyasî varlıkları son buldu.[10] Bundan sonra siyasî gücünü kaybe-

9 Yahya Hüveydî, a.g.e., s. 141-274; Bosworth, İslam Devletleri Tarihi, s. 25-38, 59-62.

10 bk. A. G. Palencia, Tarîhu’l-fikri’l-endelüsî (trc. Hüsayin Mu’nis, Kahire 1955), s. 1-29; G. S. Colan, el-Endelüs (trc. İbrahim Hurşid-Abdulhamid Yunus-Hasan Osman, Beyrut 1980, s. 107-141; Ahmed Hilmi, İslâm Tarihi (İstanbul 1982), s. 345-351; Hodgson, İslam’ın Serüveni (trc. Komisyon), İstanbul 1995, I, 263-267, 473-475.

den Müslüman ahali için zor bir hayat süreci başladı. Hıristiyanların bölgeyi hâkimiyetlerine alması ile birlikte camiler yıkıldı, kütüphaneler tahrip edildi, kitaplar meydanlarda yakıldı. Müslüman halk, Hıristiyanlaştırma dayatmasına maruz kaldı; ibadet hayatından giyim ve kuşama kadar her hareket ve davranışa müdahale edildi. Karşı gelenler, engizisyon mahkemelerinde yargılanıp acımasızca katledildi. Bu baskılar karşısında halk evde başka, sokakta başka giyinmeye ve davranmaya başladı. Sonuçta "Moriskos" adı verilen evde Müslüman, dışarıda Hıristiyan gibi davranan gizli bir Müslüman topluluk ortaya çıktı.[11]

II. İSLAM DÜNYASINDA KÜLTÜR VE MEDENİYET

A. İSLAM KÜLTÜR VE MEDENİYETİNİN DİNAMİKLERİ

Müslümanların büyük gayretleri sonucu meydana gelen askerî ve siyasî yayılma, kültürel gelişmeyi ve İslâm medeniyetinin ilk nüvelerinin oluşmasını beraberinde getirdi. Tarihe sadece bir savaş ve fetih süreci olarak bakılmadığında, bu savaş ve fetihlerin arasında bulunan geniş zaman dilimlerinde muazzam gelişmelerin yaşandığı açıkça görülebilir. Aslında tarih bu bakış açısıyla değerlendirilirse, zamanın büyük kesiminin barış dönemi olduğu ve buna nispetle çok kısa diyebileceğimiz bir zaman diliminin savaşa ayrıldığı açıkça müşahede edilebilir. Sözgelimi Hz. Peygamber'in yaptığı savaşları, 63 yıllık ömrünün ve

---

Fernand Braudel, Uygarlıkların Grameri (trc. M.A. Kılıçbay), Ankara 2001, s. 78-80.

11 M. Ali el-Kettânî, "Islam in Andalucia Since the Fall of Granada Until the end of the 19th Century", İslâm Gelenek ve Yenileşme içinde, İstanbul 1996. s. 251-264; Rodrigo de Zayas, "Endülüs'te Yüzbinlerce Müslüman Katledildi" (trc. Cemal Aydın, Emdülüs'ten İspanya'ya içinde), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 109-114.

23 yıllık peygamberlik döneminin yüzde kaçına tekabül ettiğini hesapladığımızda, savaşlara ayrılan zaman diliminin çok az olduğu gerçeği karşımıza çıkar. Ama ne yazık ki, tarihi dönemeçler büyük ölçüde savaşlarla belirlendiği için küçük bir zaman dilimini işgal etmekle birlikte, âdeta tarihin temel taşlarını oluşturduğu gözleminden hareketle tarih yazımı büyük ölçüde savaşlarla şekillenir. Ancak İslam tarihi incelendiğinde, barış dönemlerinde İslam'ın insanlar arasında yayılmasının daha hızlı olduğu bir vakıadır. Sözgelimi Hudeybiye Barış Anlaşması'nın yaşandığı iki yıl içinde bütün Arap yarımadasına İslam tebliği ulaşmış, başta İran ve Bizans olmak üzere dönemin önemli devlet adamlarına mektup yoluyla İslam daveti iletilmişti. Ancak tebliğin bu genişliğe ulaşmasının arkasında ve altında savaşla elde edilmiş bir güç ve itibarın yattığını da gözardı etmemek lazımdır. Bununla birlikte, İslam isminin 'barış' ve 'esenlik' anlamında olduğu gibi temel amaç savaş değil barıştır ve barışı yaşatmaktır. Yukarıda söz konusu olan Hudeybiye Barış Antlaşması, aleyhte hükümler içermesine rağmen hayata geçirildi ve Müslümanlar tarafından sonuna kadar hükümlerine sadık kalındı. Ne zaman ki, hükümleri Mekkeli müşrikler tarafından ihlal edildi, o zaman geçersiz hale geldi.

Barış dönemi niçin önemlidir ve korunmalıdır? Bu sorunun en güzel cevabı yukarıda da kısmen değinildiği gibi, kültürel ve sosyal faaliyetlere imkân vermesidir. Nitekim ilk yıllardan itibaren Müslümanların ortaya koyduğu kültür ve medeniyet faaliyetleri hem İslam'ın yayılmasında hem de Müslümanların bir medeniyet kurucusu olarak tarih sahnesindeki yerlerini almalarında etkili oldu. Müslümanların hâkim oldukları ilk kentin adının 'medeniyet' kelimesinin bağlı olduğu kökten gelen 'Medîne' olarak isimlendirilmesi

bunun en çarpıcı göstergesidir. Bu alanda her kültürel faaliyet önemli olmakla birlikte Müslümanların gerçekleştirdiği üç faaliyet öne çıkmaktadır: Yazı, mescit ve şehir.

1. Yazı

Hz. Peygamber'in, daha sağlığında vahyi, vahiy kâtipleri vasıtasıyla kayda geçirmesi ve yazılı belgeler haline getirmesi, yazılı kültüre verdiği önemi gösterir. Bu şekilde bir eğitimden geçen sahabe, Hz. Peygamber'in ölümünden sonra bu yazılı belgelere dayanarak Hz. Ebubekir döneminde Kur'ân'ın toplanması (cem) ve kitap (Mushaf) haline getirilmesini gerçekleştirdi. Hz. Osman döneminde bu Mushaf, istinsah suretiyle çoğaltılarak bütün Müslümanların istifade etmesi için Kûfe, Basra, Medîne, Mekke, Mısır, Şam, Bahreyn, Yemen ve Cezîre gibi çeşitli merkezlere gönderildi. Emevîler döneminde Kur'ân yazımı hızlandı, buna paralel olarak yazı kalitesi ve yazma sanatı gelişti.[12] Kolay ve doğru okuma yönünde çeşitli adımlar atıldı ve çok farklı yazı türleri doğdu. Bunu, I/VII. asrın başlarında Hz. Peygamberin sözleri, hareketleri ve uygulamalarını ihtiva eden hadîslerin toplanması takip etti. Hadîslerin toplanması (tedvîn) faaliyeti, Emevî halifelerinden Ömer b. Abdulaziz tarafından resmi hale getirildi ve Kur'ân'ın yanında İslam'ın ikinci kaynağı olan sünnet böylece kayıtlara geçirilmeye başlandı.[13] Bu araştırma ve derleme merakı sonraki yıllarda artarak devam etti. İlk yüzyılda Emevî halifelerinin desteği ile Yunanca, Süryanice ve Farsça'dan çeviriler yapıldı. Ünlü bilim adamı Fuat Sezgin'in Türkiye Bilimler Akademisi'nde verdiği konferansta "Daha ilk yüzyılda

12 Mehmet Emin Maşalı, Kur'ân'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası, Ankara 2004, s. 48-83, 301-339.

13 İzmirli İsmail Hakkı, Hadîs Tarihi (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2002, s. 62-68.

okuma yazma ilgisi salgın bir hastalık gibi tüm İslam dünyasını etkiledi. Ben kişisel olarak, aynı yüzyılın sonuna doğru İslam dünyası içinde gelişen okur-yazar sayısının o çağdaki başka hiçbir yerle kıyas kabul etmez bir düzeye ulaştığına inanıyorum."[14] şeklinde bir tespitte bulunur. Yukarıda değinilen hadis toplama geleneği, Müslüman ilim adamlarında bilginin, hocadan sağlam bir şekilde alınmasını ve ekol disiplinini beraberinde getirdi. Böylece bir bilginin hangi kaynaktan ve ne şekilde alındığı tam olarak biliniyordu. Yine Sezgin'in kanaatine göre İslam dünyasında çok erken dönemde ele alınan bir problemi sistematik olarak okuyucuya sunan kitap tipi, Avrupa'da ilk defa XVII. belki XVIII. yüzyılda ortaya çıktı.[15]

2. Mescit

İkinci önemli kültür faaliyeti ise, yine Hz. Peygamberin sağlığında başlayan ve İslam kültür merkezi işlevi gören 'mescid' inşasıdır. Mescidin diğer ve önemli bir işlevi ise, İslam toplumunun oluşmasında, Müslümanlar arasında birlik-beraberliğin sağlanmasında oynadığı roldür. Bu önemine binaen Hz. Peygamber Medine'ye varır varmaz devesinin ilk çöktüğü alana, satın almak suretiyle, bir mescit inşa ettirdi ve inşatın her safhasında fiilen görev aldı. İlk yapılan bu mescit bir ibadet mahalli olmasının yanında, askerî, idarî ve sosyal işlerin müzakere edildiği; yabancı elçi ve konukların karşılandığı; bazen de çeşitli gösteri ve müsabakaların düzenlendiği bir mekân fonksiyonu gördü. Mescidin yanına hurma dallarıyla örtülü olarak yapılan Suffe ise, fakirlerin barınağı olmasının yanı sıra bir eğitim ve öğretim yeri olarak işlev gördü. Çünkü burada okuma-

---

14 Fuat Sezgin, İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri, TÜBA, Ankara 2004, s. 24.

15 Fuat Sezgin, a.g.e., s. 38.

yazma ve Kur'ân öğretmek üzere öğretmenler görev yapıyordu. Sahabeden Ubâde b. Sâmit bunlardan biridir.[16] Aliya İzzetbegoviç'in ifadesiyle, "Mescid-i Nebevî 'Rabbinin adıyla oku' diye Kur'ân'ın ilk ayeti ile istenen dinle bilimin bütünleşmesinin teknik bakımdan gerçekleşmesini"[17] sağladı. Bu özelliği ile Peygamber Mescidinin (el-Mescidü'n-Nebevî) gelecekte yapılacak mescit, han, hamam, medrese, tekke/ hankâh ve aşevinden müteşekkil 'külliye'lerin ilk örneği olduğu açıktır. Bu başlangıç Müslümanlara her gittikleri ve kurdukları şehirlerde ilk olarak mescit ve müştemilâtını yapma geleneğinin oluşmasını sağladı. Böylece şehirlerde bulunan bütün mescitler, müştemilâtı ile birlikte birer eğitim ve kültür merkezi fonksiyonu icra etmeye başladı.

3. Şehir

Üçüncü önemli kültür faaliyeti ise, İslam medeniyetinin zeminini teşkil eden şehir kurma faaliyetleridir. Hz. Peygamber'in bir köy olan Yesrib'i şehir (medîne) haline getirmesi, onun terbiyesi altında yetişmiş sahabe için belirleyici oldu. Hz. Ömer döneminde kurulan Basra, Kûfe ve Fustat şehirleri İslam kültürünün yayılmasının ve medeniyet projesinin hayata geçirilmesinin zeminini teşkil etti. Başlangıçta ordugâh olarak kurulan bu şehirler, Hz. Ömer'in orada inşa edilen mescitlere Medine'den özellikle bilgi ve kültürleri ile öne çıkan sahabileri göndermesi ile birer ilim ve kültür merkezi haline geldi. Özellikle Hasan-ı Basrî'nin Basra'da, Ebû Hanife'nin Kufe'deki faaliyetleri bu açıdan kayda değerdir. Bu faaliyetler

16 Muhammed Hamidullah, İslâm Peygamberi (trc. Salih Tuğ), Ankara 2003, I, 767-773; Cahid Baltacı, İslâm Medeniyeti Tarihi, İstanbul 2005, s. 109-118; Ziya Kazıcı, İslam Medeniyet ve Müesseseleri Tarihi, İstanbul 1999, s. 295-297; İbrahim Sarıçam, Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı, Ankara 2004, s. 133-139.

17 Alive İzzetbegoviç, Doğu ve Batı Arasında İslam (trc. Salih Şaban), İstanbul 1993, s. 243.

sahabe döneminde başlamıştı; nitekim Ebu Hanife'nin Kufe'deki faaliyetinin temelini Kufe mescidinde sahabeden Abdullah b. Mes'ud'un başlattığı ders halkası oluşturur. Bu dönemde 'İslam şehri' olarak anılan şehirleri Mekke Medine gibi kutsal şehirler, Basra, Kufe, Fustat, Kayrevan, Kahire gibi yeni kurulan şehirler ve Şam, Semerkant ve Buhara gibi kurulu olarak devralınanlar olmak üzere üç grupta değerlendirmek mümkündür.[18]

Cami merkezli kurulan şehirlerde[19] camiler yukarıda geçtiği gibi, sadece bir ibadet mahalli değil aynı zamanda ilim meclisleri görevi de gördü; yanlarına inşa edilen medreseler ve tekke/hankâhlar ile eğitim, kurumsal bir yapıya kavuştu. Nitekim bir Batılı yazarın "Müslüman kentleri, camilerin yanında yer alan medreseleriyle, düşünce zirveleridir."[20] demekten kendini alamadığı görülür. Yazarın anlattığına göre İslam kentinin merkezinde cuma namazlarının kılındığı bir cami yer alır. Bu cami, âdeta şehrin kalbi gibidir, her yol oraya çıkar. Anadolu kentlerinde bu camiye 'ulucami' ya da 'camî-i kebîr' isimleri verilir. Merkezde yer alan bu caminin yakınlarında çarşı (sûk) bulunur. Çarşı, hanlar ve düzenli bir şekilde yerleştirilmiş dükkanlardan oluşur; bitişiğinde veya içinde hem dışarıdan gelen tüccarlara hem de şehir ahalisine hizmet veren hamamlar yer alır. Zanaatkârlar cami merkez olmak üzere daireler halinde yerleşirler. Camiye en yakın ıtrıyatçılar, buhurcular, sonra kumaş ve örtü satılan dükkanlar; bunları mücevherciler, gıda dükkanları takip eder. En sonda ise dericiler, ayakkabıcılar, demirciler, çömlekçiler ve eğiriciler bulunur.[21]

18 Ünal Kılıç, Şehir Yönetimi ve Valilik, Konya 2004, s. 82; Adem Apak, İslam Siyaset Geleneğinde Amr b. el-As, Ankara 2001, s. 275-277.
19 Tarihçi Ya'kûbî'nin verdiği bilgiye göre Hz. Ömer'in emri ile Sa'd b. Ebî Vakkas tarafından kurulan şehirdeki kabilelerin yerleşimi mescid esas alınarak yapılmıştır. (Kitâbü'l-Büldân, VII, 310.)
20 Braudel, a.g.e., s. 101.
21 Braudel, a.g.e., s. 100-101.

Bu özelliklerde kurulmuş ve İbn Arabî döneminde hâlâ güzelliğini ve canlılığını yitirmemiş en büyük İslam kentleri, yeni kurulmuş bulunan Bağdat, Samarra, Basra, Kahire, Şam, Tunus, Merakeş ile kurulu olarak Müslümanların eline geçip birer İslam kültür merkezlerine dönüşen Şam, Semarkant, Buhara, Merv, Nişabur, Belh, Kurtuba/Cordoba, İşbiliye/Sevilla ve Gırnata/Granada şeklinde sayılabilir.[22]

B. BATI İSLAM DÜNYASININ KÜLTÜREL VE SOSYAL DURUMU

Müslümanların fethinden sonra Endülüs'ün bulunduğu İber yarımadasında yeni bir toplum profili oluştu. Daha önce ülkede Hıristiyan çoğunluk Hispano-Romen ve yine aynı dine mensup olan Vizigotlar ile önemli ölçüde Yahudi nüfus üstüne Araplar, Berberîler ve mevâlîden müteşekkil Müslüman topluluklar eklendi. Bu çeşitliliğe daha sonra Müslüman İspanyollar (müvelled) ile Orta ve Doğu Avrupa kökenli azınlıklar (sekâlibe) da ilave oldu.[23] Bu tabloya bakıldığında Endülüs'ün nufüs yapısının ne kadar çeşitli ve renkli olduğu çok açık olarak görülebilir.

Bölgede din olarak İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudîlik gibi ilâhî kaynaklı dinler hâkim konumdadır. Daha önce değinildiği gibi özellikle Kuzey Afrika'da İslam hızla yayılmış ve yegâne hâkim din haline gelmişti. İslam mezhebi olarak halk arasında yaygınlık bakımından Sünnîlik her zaman hâkim konumda oldu. Ağlebîlerle birlikte bölgeye Sünnî karakterli Hanefî ve Malikî mezhepleri girdi, ancak Sicilya hariç Malikî mezhebi bölgede üstün konuma geçti

---

22 İslam şehirleri ile ilgili bk. Ya'kûbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 231-373. (Bu eserin Türçe tercümesi, Ya'kubî, Ülkeler Kitabı, trc. Murat Ağarı, İstanbul 2002, Ayışığı Yayınları).

23 Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları I, Ankara 1994, s. 31; Adem Apak, Asabiyet, İstanbul 2004, s. 253.

ve özellikle Murabıt sultanlarının desteği ile bölgenin yegane mezhebi oldu.[24] Rüstemîlerin temsil ettiği Haricîlik ile Fatımîlerin temsil ettiği Batınîlik bölge halkı arasında yeterince itibar görmedi. Bugüne kadar gelen az sayıda İbadî-Haricîden başka bu mezhep mensubunun kalmamış olması da bunun bir göstergesidir.

Müslümanların şehirleşme faaliyetleri Batı İslâm dünyasında da bütün hızıyla sürdü; eski şehirlerin İslam kültürü ile tanıştırılması ve mescit, hankâh gibi kültür unsurlarının şehir mimarisi içerisinde yerlerini almalarının yanı sıra yeni şehirler kurulması ve oraların imarı hususunda önemli faaliyetler yürütüldü. Bu anlamda Mısır'da Hz. Ömer'in emri ile kurulan Fustat belirleyici oldu, daha sonra İdrîsîler tarafından kurulan Fas ile Kayravan ve Marakeş gibi şehirler önemli ilim ve kültür merkezleri haline geldi.

Batı bölgesinde Endülüs, ilim ve kültür hayatı açısından belirleyici bir konuma sahiptir. Burada gelişen dinî ve aklî ilimler Kuzey Afrika'yı büyük ölçüde etkiledi. Bu anlamda Endülüs'e baktığımızda tefsir, hadîs ve fıkıh gibi dinî ilimler alanında nitelik ve nicelik açısından ciddi çalışmalar yapıldığı görülür. Buna karşılık kelam ve tasavvuf bu bölgede doğudaki kadar rağbet görmedi. Ancak aklî ilimlerden felsefenin önemli ölçüde gelişme gösterdiği bir gerçektir. Söz gelimi İbn Bâcce, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi dünya tarihinde yer edinmiş filozofların yetişmesi bunun en açık göstergesidir. İbn Haldun gibi büyük bir deha ve değerin yetişmesine imkân sağlayacak bir ortamın varlığı, tarih ve coğrafya gibi ilimlerin bu bölgedeki gelişmişlik düzeyinin nerelerde olduğunu göstermeye yeterlidir.[25]

Sanat ve mimari alanında meydana getirilen eserler bugün dahi insanların gözlerini kamaştıracak düzeydedir.

24 Yahya Hüveydî, a.g.e., s. 167, 185-186, 201.
25 bk. Sâid el-Endelusî, Tabakâtü'l-ümem, Beyrut 1985, s. 155-200.

Özellikle Kurtuba Cami ve el-Hamrâ Sarayı, bu ihtişam ve yüksek seviyenin bugün ayakta kalan anıtlarındandır. Sanat alanında ahşap ve fildişi oymacılığı çok önemli bir gelişme kaydetmiştir. Musikîde ise, Endülüs doğu müziğinin batıya geçiş noktasını oluşturmuştur. Sözgelimi bugün batıda en çok kullanılan müzik aleti 'gitar'ın Endülüs yoluyla batıya geçtiği bir gerçektir.[26]

İbn Arabî, *Rûhu'l-Kuds* adlı eserinde Batı İslam dünyasının (Mağrib) sosyal hayatı ve âlimlerin durumu hakkında çok geniş malumat verir. Her ne kadar bu bölgede dinî yaşama arzusu içerisinde bulunan gruplar varsa da bunların dinî şuur düzeylerinin ve maneviyat anlayışlarının son derece düşük düzeyde olduğunu vurgular. Sözgelimi bölgenin dindar sayılan kesimleri geniş bahçeler içerisinde yüksek binalar şeklinde hankâhlar yapmalarına, giyim kuşamlarına, sakallarına ve teşrifata özen göstermelerine rağmen, herhangi bir yol yöntem (tarîkat) edinmeksizin hakikate ulaştıklarını ve hakikat ehli olduklarını iddia ederler. Hâlbuki bir yol ve yöntem edinmeksizin hakikate ulaşmak mümkün değildir; ulaşıldığı iddiası geçersizdir. Çünkü usûlün kaybedilmesi, vüsûlden mahrumiyete götürür.[27] Yine onun ifadesine göre, o günler zorlu günlerdir; şeytanları azgın, zorbaları inatçıdır; kötü âlimler, sadece yemeyi düşünmekteler; zalim yöneticiler, kendilerinin yapmadıklarını halktan istemektedirler. Sufîler ise dünya malı ve itibarı peşindeler; kalplerini dünya bürümüş, başka bir amaçları kalmamış, hak gözlerinde küçülmüş; korudukları tek şey, yer döşemeleri, giyim-kuşam ve ellerinde taşıdıkları asalarıdır; yaşlılar, çocuklar ve zayıf akıllılar gibi sesli tesbihat çekmekten öte bir eylemleri

---

26 bk. Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi, Ankara 1997.

27 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds (Matbaatü Zeyd b. Sabit, 1407/1986), s. 12-13.

yoktur. Bu tip sufîlerde ne haramdan koruyacak ilim, ne de dünyadan sakındıracak zühd bulunur; dünyanın görünüşüne sarılmışlar, hankâhlara ve ribatlara kapanmışlar, helal olsun haram olsun sürekli bir şeylerin gelmesini bekliyorlar, şişiyorlar ve semiriyorlar.[28]

İbn Arabî'nin bu tespitini dönemin şair ve tarihçileri de yapmakta ve özellikle fakihleri 'riya ehli', 'din tüccarı' diye isimlendirmektedirler. Kur'ân, hadîs ve Malikî fıkhını kaba ve taassup derecesinde uyguladıkları anlaşılmaktadır. Dönemin din bilginleri hiçbir çaba ve gayret içerisine girmemekte, geçmiş âlimlerin verdiği fetvaları olduğu gibi tekrar etmek suretiyle sosyal hayatın donuklaşmasına ve gerilemesine neden olmaktadırlar. Onların bu tavrı bölgede nakilci bir anlayışın gelişmesine yol açmıştır. Bundan dolayı bölgede ne hadîs ve fıkıh yöntemleri (usûl) gelişmiş ne de dinin ve dinî hayatın akli izahı olan kelam ilmi varolabilmiştir. Hatta bu ilimlere karşı bir kampanya yürütülmüş, özellikle kelam ilmi ile meşgul olanlar tekfir edilmiştir. Murabıtlar zahiren dinî hassasiyetleri yüksek görünmelerine rağmen bunun sadece görüntüden ibaret olduğu izlenimi doğmaktadır. Sözgelimi erkekler birtakım örtülerle yüzlerini ve ağızlarını örterken kadınlar, dinî tesettürden uzak bir yaşam içerisindedir.[29]

Muvahhidler döneminde değişen bir şey olmadı; hatta daha da ileri gidilerek hadîs ilmi dışındaki kitapların yok sayılması noktasına gelindi. Dönemin tarihçisi Abdulvehhab el-Merrâkuşî'nin verdiği bilgiye göre Muvahhidlerin sultanı Ebû Yûsuf'un talimatı üzerine Kur'ân ve Sünnetin zahirine dönüş projesi ortaya atıldı ve bu çerçeveden olmak üzere mezhep mensuplarınca yazılan fıkıh kitapları yasaklandı.

28 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 13-14.
29 Yahya Hüveydî, a.g.e., s. 201-203, 210-211.

Bununla da kalınmadı, içlerinden Kur'ân ayetleri ve hadîsler çıkarılmak suretiyle söz konusu kitaplarının yakılması emri verildi. Bu aslında görünüşte bölgede hâkim olan Malikî mezhebini yok etmeye yönelik gibi görünüyorsa da, gerçekte fıkıh ve kelamın da içinde bulunduğu bütün nazarî ilimlere yönelik bir tavırdı. Bu tavır nedeniyle fıkıh mezheplerine ve kelam ilmine karşı ciddi bir muhalefet doğdu. Aklî düşünceye (rey) dayanan ilimler yasaklandı. Bölgenin hadîs âlimlerinin tespit ettiği belli başlı hadîs mecmuası dışındaki kitapların okunması ve bulundurulması cezaî müeyyideye bağlandı.[30]

Bunun sebebi sadece Muvahhidlerin katı ve sığ tutumları değil, dönemin fakîhlerinin sosyal hayattan kopmaları, gelişmelere karşı kayıtsız kalmaları, yaşanan hayatı çok geriden takip etmeleri ve geçmiş asırlarda verilmiş fetvaları lafızcı (literal) bir tavırla uygulamaya çalışmalarıdır. Bu durum, sosyal hayatı tıkamış ve insanlar fakîhlerin fetvalarına uymak yerine İslâm'ın asıl kaynakları olan Kur'ân ve sünnete dönmenin kendileri için daha yararlı olacağı kanaatine ulaşmışlardır. Nitekim bu duru-

---

30 Abdulvahid el-Merrâkuşî, Min Kitâbi'l-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib (nşr. Ahmed Bedr), Dımaşk 1978, s. 174-177, 211. Muvahhidler'in kurucusu Muhammed İbn Tumert, çok sayıda kitap yazmış bilgin bir kişi olarak tanınır. Ancak Murabıtların koyu Malikî mezhebi taassubuna karşın kendisi de Kur'ân ve sünnete dönme anlayışını taassup derecesine götürdüğü görülür. Gelen bilgilere göre itikadî açıdan karmaşık bir görüntü arz eder. Dönemin tarihini kaleme alan Abdulvahid el-Merrâkuşî'nin verdiği bilgiye göre İbn Tumert, Eş'arî mezhebi önderi Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini benimsemekle birlikte Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile, mehdilik konusunda da Şia'nın görüşlerini tercih etmiştir. (a.e., s. 56-57) Zaten bu zat kendisinin 'ma'sum' ve 'mehdî' olduğu iddiasındadır. Onun bu tavrı devlet politikası haline gelmiştir. Söz gelimi namaz hususunda Buharî, Müslim ve Tirmizî'nin Sahihleri, Malik'in Muvatta', Ebû Davut, Nesaî, Bezzâz, Darekutnî ve Beyhakî'nin Sünenleri ile İbn Ebî Şeybe'nin Müsnedi takip edilecek; temizlik (taharet) konusunda ise Muhammed İbn Tumert'in derlediği hadis mecmuası esas alınacaktır (a.e., s. 175). Muvahhidler için üç çeşit resmi okuma kitabı vardır: Kur'ân, Hadîsler ve İbn Tumert'in te'lif etmiş olduğu kitaplar. (a.e., s. 256)

mu çok açık bir şekilde fark eden İbn Arabî fıkhın şerefli bir ilim olduğunu, onunla uğraşanlar hakkında kötü zan beslememek gerektiğini belirttikten sonra, dönemin fakîhlerinin bu ilme layık olmadıklarını belirtir ve “Onlar, dünyaya bağlanıyorlar, fıkhı gösteriş ve itibar kazanmak için kullanıyorlar, bu yolla insanların dikkatini çekmeyi arzuluyorlar.” diye şikayetini dile getirir. İbn Arabî’nin fıkha menfi bakmasının nedeni bizzat bu ilmin kendisinden kaynaklanmamaktadır. Nitekim kendisi de özellikle fıkhın yüceliğini ve gerekliliğini dile getirmek babından Hz. Peygamber’in: “Allah kimin hakkında hayır dilerse onu dinde fakîh kılar.”[31] hadisini getirir. Onun bu menfi bakışının nedeni, fıkıhla uğraşanların dünyaya dalmaları ve fıkhı göşteriş malzemesine dönüştürmeleridir. Halbuki onların Gazzalî’nin de vurguladığı gibi ‘ulemâü’l-âhira’ yani ahiret kaygısı taşıyan âlimler olması gerekir.[32] İbn Arabî aslında sadece fıkhı değil, hulûl (tanrının insan bedenine girmesi=enkernasyon) ve ibâha (haramları helal sayma) fikrine kapılan sufileri de şiddetli bir şekilde eleştirir ve onları şeytanın yakınları ve hüsrana uğrayanların artıkları olarak niteler.[33]

---

31 Aclûnî, Keşfu’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs (nşr. Ahmed el-Kallâş), Beyrut 1405/1985, II, 376.

32 Gazzâlî hakkında bk. Cağfer Karadaş, Gazzâlî, İstanbul 2004, s. 88-97.

33 İbn Arabî, Risâletü Rûhi’l-Kuds, s. 114-115; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi’l-Kuds, s. 100.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'NİN HAYATI VE İRFAN YOLCULUĞU

I. İBN ARABÎ'NİN HAYATI

Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endelusî

Ünlü İslam düşünürü İbn Arabî, İslâm dünyasının doğusunda "İbn Arabî", batısında ise "İbnü'l- Arabî" diye tanınır.[34] Biz eser içerisinde onun ismini doğuda tanındığı şekliyle yani İbn Arabî olarak kullanacağız. Özellikle sevenleri tarafından 'eş-Şeyhu'l-Ekber' nitelemesi ile onurlandırılan İbn Arabî'nin tam ismi kendi eserlerinde de geçtiği şekliyle Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali **İbnü'l-Arabî** el-Hâtımî et-Taî el-Endelusî'dir.[35] İsmindeki el-Hâtımî et-Tâî nisbesi, soy itibariyle cömertliği ve hayırseverliği ile şöhret bulmuş Tay kabilesi mensubu bulunan Adî b. Hâtim et-Tâî'ye uzandığını; el-Endelusî nisbesi ise Endülüs'te doğup büyüdüğünü gösterir. Ayrıca manevî derecesinin yüksekliğine ve İslam dinine ve kültürüne

34 Yahya Hüveydî, Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-kârreti'l-İfrîkiyye, s. 314; Süleyman Uludağ, İbn Arabî (Ankara 1995), s. 3; Mahmud el-Gurâb, eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l- Arabî (Dımaşk 1411/1991), s. 5; Ziya Paşa, Endülüs Tarihi (İstanbul 1305), IV, 47.

35 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds (Matbaatü Zeyd b. Sabit, 1407/1986), s. 9; Ebu'l-Hasan el-Bağdadî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri (trc. A. Şener, M. R. Ayas, Ankara 1972), s. 20.

yaptığı katkı dolayısıyla kendisine ‘dini ihyâ eden/dine yeniden canlılık kazandıran’ anlamında ‘muhyiddin’ lakabı verildi.

İbn Arabî, kendisinin ‘sultan’ olarak andığı Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b.Merdeniş’in idaresi zamanında Endülüs’ün Mürsiye (Murcia) şehrinde 560/1165 tarihinde dünyaya geldi. Meşhur coğrafyacı Makdisî’nin verdiği bilgiye göre III./IX ve IV./X. asırlarda Endülüs’te yirmi önemli şehir bulunmaktaydı. Bunların en önemlisi Kurtuba, Gırnata, Tartuşe, Belensiye, Mürsiye, İşbiliye’dir. Cömertliği ile tanınan ve ticaretle uğraşan Endülüs halkının ilme ve âlime sevgisi ve meyli çok yüksekti. Öte yandan Endülüs, Latin istilasına kadar Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanların bir arada barış içinde yaşadığı ender bölgelerdendi. Müslümanların çoğunluğu Maliki mezhebine mensuptu;[36] “Allah’ın kitabı ve İmam Malik’in Muvatta’ından başkasını tanımayız”, diyecek kadar bu mezhebe bağlılıkları söz konusuydu. Kıraat alanında ise Batı İslam dünyasının tamamında olduğu gibi bu bölgede de İmam Nafi’ takip edilmekteydi.[37]

İbn Arabî’nin doğduğu yıl, bölgede Kuzey Afrika merkezli Murabıtların hâkimiyeti son bulmuş, Muvahhidler onların yerini almıştı. Ancak İbn Arabî’nin doğduğu yer olan Mürsiye şehri Murabıtlar’dan kalan Muhammed b. Sa’d adlı bir vali tarafından bağımsız olarak yönetiliyordu.

---

36 Anlatıldığına göre bir gün sultanın huzurunda Ebû Hanife ve Malik taraftarları münazarada bulundular. Sultan, "Ebu Hanife nereli, Malik nereli?" diye sordu. ‘Ebu Hanife’nin Kûfe’li, Malik’in ise Medine’li olduğu’ cevabı verildi. Bunun üzerine sultan: "Hicret yurdunun âlimi bize yeter." dedi ve Ebû Hanife taraftarlarını huzurundan çıkardı ve "Ben amelimde iki mezhep istemem." dedi ve noktayı koydu. Bu hikayeyi Makdisi birçok Endülüs’lü âlimden duyduğunu nakleder. (Makdîsî, Ahsenü’t-tekâsîm fî ma’rifeti’l-ekâlîm, (nşr. M.J. De Goeje), E.J. Brill 1906, s. 237).

37 Makdisî, Ahsenü’t-tekâsîm, s. 222-224, 236-237.

Daha çok 'İbn Merdeniş' olarak bilinen Muhammed b. Sa'd, Murabıt devletinin yıkılmasından sonra Belensiye, Mürsiye, Ceyyan, Vâdî Aş, Karmuna, Beyyâse ve Gırnata'yı içine alan bölgede bir süre bağımsız olarak hüküm sürdü. Muvahhidler devletinin tarihini yazan Abdulvehhab el-Merrakuşî'nin verdiği bilgiye göre, Muhammed b. Sa'd, Muvahhidlerle girdiği savaşta yenildi (567/1172), kuşatma altına alınan Mürsiye'de ölüm döşeğinde oğullarına teslim olmalarını ve canlarını kurtarmalarını vasiyet etti. Oğulları da babalarının vasiyeti üzere hareket etti. Bunun üzerine Muvahhidler şehrin idaresini oğullarına bıraktılar ve kızlarından biri ile Muvahhidlerin sultanı Ebû Ya'kup diğeri ile de ondan sonra sultan olacak olan Ebû Yûsuf evlendi.[38] Böylelikle İbn Arabî'nin çocukluk yıllarını geçirdiği Mürsiye şehrinde Benû Gâniye veya Benû Merdeniş olarak tanınan bu ailenin yönetimi devam etti. İbn Arabî'nin naklettiğine göre o dönemde Abbasîlerden Müstencid Billah halife idi.[39]

Babası Ali b. Muhammed, yukarıda geçtiği gibi sultan Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş'e (Merdis) yakınlığı ve ünlü filozof İbn Rüşd ile de dostluğu bulunan bir zattır. İbn Arabî, babasının son halini şu şekilde anlatır:

"O ölmezden on beş gün önce bana kendi ölüm gününü haber vermişti. Dediğine göre çarşamba günü ölecekti. Nitekim öyle oldu. Ölüm günü gelince şiddetli bir hastalığa tutuldu: 'Oğlum! Bugün artık göç olacak' dedi. Ben de 'Allah yolculuğunda sana rahmetini yazsın.' dedim… O sırada bütün ailesi ve kızları yanında idi… Öğlen vakti ölüm haberi geldi. Döndüğümde onun yüzünde bakanın

38 Abdulvahhab el-Merrâkuşî, a.g.e., s. 137-140, 143-144; Bosworth, İslam Devletleri Tarihi, İstanbul 1980, s. 35; Mehmet Özedemir, Endülüs Müslümları I, s. 175.

39 İbn Arabî, Muhadaratü'l-ebrâr, I, 87.

öldüğüne şüphe edeceği bir canlılık hali gördüm. Yüzünde bu görüntü bulunduğu halde defnettik."[40]

Bazı kaynaklar, İbn Arabî'nin annesinin dindarlığına gıpta edilen bir kadın olduğu bilgisini verir. Yukarıda babası ile ilgili *Fütûhât*'tan aktardığımız metinden kız kardeşlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Metinde çoğul ifade kullanması, Arapça dil kuralı gereği en az üç kızkardeşinin bulunduğunu akla getirir.

İbn Arabî'nin akrabalarından oluşan geniş aile çevresi arasında, o devir Endülüs'ünde itibarlı, tanınmış, dindar, zühd ve tasavvufî hayata yatkın insanlar bulunmaktaydı. Amcası Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. el-Arabî et-Tâî seksen yaşında zühd hayatına adım atmış olmasına rağmen bu alanda mertebe sahibi bir şahsiyetti. Dayısı Yahya b. Yağân (Yuğân), Cezayir'de bulunan Tlemsan kentinin yöneticisi iken Tunus'tan sürgün edilmiş, fakîh ve abîd bir zat olan Ebû Abdullah et-Tunusî adlı şeyhin telkini ile saltanatı bırakıp zühd hayatına yönelmişti. Öyle ki eskiden melik olan bu kişi, sırtında odun taşıyıp pazarda satardı. Onun bu hali çevrede bulunan halkın gözlerini yaşartırdı. Sattığı odundan elde ettiği gelirin bir kısmı ile kendi yiyeceğini aldıktan sonra kalanını fakirlere ve muhtaçlara dağıtırdı. [41] Diğer dayısı Ebû Müslim Havlânî ise İbn Arabî'nin ifadesi ile geceleri ibadetle geçiren, uykusu geldiğinde ayaklarına vurarak uykusunu açan dönemin önde gelen âbidlerinden idi.[42]

40 Fütûhât (DS), I, 222.

41 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 96; a. mlf. , eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l- Arabî, s. 18-20; Nihat Keklik, Muhyiddin İbnü'l-Arabî (İstanbul 1966), s. 58-60.

42 Fütûhât (DS), I, 185; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 96; Mahmûd el-Gurâb, eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l- Arabî, s. 19-20.

İbn Arabî, sekiz yaşına kadar doğduğu yer olan Mürsiye'de yaşadı. İlk eğitimini burada aldı. Sekiz yaşına geldiğinde ailesi ile birlikte 568/1173 İşbiliye kentine taşındı. Bu şehirde tanıştığı Ebû Ca'fer Ahmed el-Arabî'den ibadet ve zühd hayatına yönelme zevkini tattı. Tasavvufla tanışması da bu şehirde gerçekleşti. Bir arkadaşı vasıtasıyla tanıştığı ünlü Mağrib'li Sufî Ebû Medyen'in öğrencisi olan Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahlef el-Kûmî el-Abesî ile birlikte tasavvufu ve tasavvufî hayatı tanımış oldu. Ondan bu alanda çok istifade etti ve tasavvuf yoluna girmesinde bu şahsın büyük katkısı oldu.[43] Bu zatların dışında İşbiliye'de âbid, zahid ve âlim birçok insanla görüştü.[44] Anılan isimler içerisinde özellikle Ebû Abdullah Muhammed el-Hayyât, Ebü'l-Abbâs Ahmed adlı şahısların İbn Arabî üzerinde derin izler bıraktığı kendisinin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Öte yandan yine burada küçük yaşta yazmaya merak sardığı ve Ebû Abdullah b. el-Kassûm adlı Malikî mezhebine mensup üstadının teşviki ile telif hayatına yöneldiği gözlenir.[45] 580/1185 yılı, onun düzenli şekilde tasavvufî hayata giriş yılı oldu. Bu yola girişinde Ebü'l-Abbas Ahmed el-Ureynî'nin önemli ölçüde katkısı oldu.[46] Ahmed ve kardeşi ile dostluk ve maneviyat ilişkisi 590/1193 yılına kadar devam etti. Menzil-i enfâsa ulaştığını ifade ettiği bu yılda babasını dünyadan yolcu eden İbn Arabî, bu olayın akabinde kendisini daha fazla zühd hayatına verdi. Henüz yirmi altı yaşında olmasına rağmen şöhreti yayıldı ve meşhur şeyhler tarafından ziyaret edildi.[47]

---

43 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 72-77.
44 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 80-95.
45 İbn Arabî, Muhâdarâtü'l-ebrâr, I, 7, 10.
46 Nihat Keklik, a.g.e., s. 70; Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 13.
47 Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 6-13; Mahmud el-Gurâb, eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l- Arabî, s. 18-19.

İbn Arabî İşbiliye'de iken babası tarafından dostu olan ünlü filozof İbn Rüşd ile görüşmesi için Kurtuba'ya gönderildi. Zira İbn Rüşd, onun manevî alanda mertebe sahibi olduğunu öğrenmiş ve görüşmek arzusu duymuştu. Bu sırada henüz bıyık ve sakalı çıkmamış olan bir genç idi. Onun İbn Rüşd ile karşılaşması esrarengiz bir sahne içerisinde gerçekleşti; sadece ikisinin anladığı karşılıklı kısa bir konuşmanın ardından vedalaşıp ayrıldılar. Daha sonra ünlü filozofla ikinci defa görüşmek için babasından talepte bulundu ise de, bu mümkün olmadı. İkinci buluşması ancak İbn Rüşd'ün cenazesinde gerçekleşti. Çünkü İbn Arabî 595/1199 yılında Merakeş'te ölen ve Kurtuba'ya nakledilen İbn Rüşd'ün cenazesinde hazır bulunan az sayıdaki insandan biri idi. Kendisi ile birlikte cenazede fakîh ve edip Ebü'l-Hasan Muhammed b. Cübeyr ve dostu Ebü'l-Hakem Amr b. Serrâc da yer aldı.[48]

İbn Arabî'nin yaşadığı dönemin idarecilerinin ilme ve ilim adamına bakış açısını anlamak için İbn Rüşd'ün yaşadığı sıkıntıları bilmek yeterlidir. Daha önce değinildiği gibi Muvahhid yöneticilerin takip ettiği katı ve sığ nasçı anlayış nazarî ilimlerin yasaklanmasını beraberinde getirdi ve felsefe de bundan nasibini aldı. Nitekim dönemin tarihçisi Abdulvahid el-Merrâkuşî, bu durumu şöyle dile getirir: İbn Rüşd'ü huzuruna çağıran Muvahhidlerin sultanı Ebû Yûsuf elinde tuttuğu bir felsefe kitabını göstererek: "Bunları sen mi yazdın?" diye sordu. Bu soruş şeklinde cezalandırma niyeti vardı. İbn Rüşd, inkâr etmek suretiyle kendisini kurtardı. Akabinde Sultan tıp, matematik ile namaz vakitlerini ve kıbleyi tayine yarayacak astronomi bilgilerini ihtiva eden kısımlar hariç bütün felsefe kitaplarının yakılmasını emretti. Bu emri Merakeş'e döndüğünde yerine getirildi.

48 İbn Arabî, el-Fütûhâtü'l-mekkiyye, (nşr. Osman Yahya (OY), Beyrut 1405/1985), II, 372-373.

Sultan, daha sonra İbn Rüşd'ü affetmek ve iltifat etme için Merakeş'e çağırdı, ancak İbn Rüşd, yaşadığı ağır baskının (mihne) sonucunda üzüntüsünden olsa gerek Merakeş'de öldü.[49]

Endülüs'ün önemli kentlerinden biri olan ve Müslümanların elinden en son çıkan Gırnata şehrine de seyahati bulunan İbn Arabî, orada Ebû Muhammed eş-Şekkâz adlı arif ve âlim olan bir zattan ders aldı.[50] Ayrıca yine Endülüs'te üç dinin mensuplarının barış içinde yaşadığı kent olarak tanımlanan Kurtuba'ya uğrayan İbn Arabî, burada Ebû Muhammed Mahlûf el-Kabâyilî adındaki bir şeyhi babasıyla birlikte ziyaret etti.[51]

O, ilk evliliğini manevî tecrübe sahibi ve saliha bir kadın olarak nitelediği Meryem binti Muhammed b. Abdûn b. Abdurrahman el-Becâî ile yaptı[52]; ikinci evliliğini ise Mekke ve Medine (Harameyn) emîrinin kızı olan Fatıma binti Yunus ile gerçekleştirdi.[53]

İlim öğrenme hususunda kadın erkek ayırımı yapmayan İbn Arabî, bu çerçeveden olmak üzere, manevî hayatında büyük katkılarının olduğunu belirttiği Endülüs'ün Zeytûn beldesindeki Merşane'den Şemsu Ümmi'l-Fukarâ ve İşbiliye'den Fatımâ b. Ebi'l-Müsenna el-Kurtubî ile görüşmeleri oldu.[54]

---

49 Abdulvahid el-Merrâkuşî, a.g.e., s. 209-212.

50 Fütûhât (DS), IV, 9.

51 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 115.

52 Fütûhât (DS), I, 278.

53 Fütûhât (DS), IV, 559. (Bu bilgi, Fütûhât'ın sonuna eklenen İbn Arabî'nin hayatına dair yazıda bulunmaktadır).

54 Fütûhât (DS), I, 273, II, 35, 247; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 131-132. ayr. bk. Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 15-18; Mahmud el-Gurâb, eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l- Arabî, s. 20-22; Seyid Hüseyin Nasr, Üç Müslüman Bilge (trc. Ali Ünal, İstanbul 1985), s. 104; Nihat Keklik, a.g.e., s. 72.

İbn Arabî, 591/1194 yılında Mağrib bölgesinin önemli kentlerinden Fas'a gitti. Burada Ebû Abdullah el-Mehdevî, Ali b. Mûsâ b. el-Bukrân, Mûsâ Ebî Abdullah el-Muallim gibi 'ârif' diye nitelediği birçok zatla görüştü. Muhammed b. Kasım b. Abdurrahman b. Abdulkerim et-Temîmî'den Ezher mescidinde hadîs dinledi. 592/1196 senesinde İşbiliye'ye tekrar döndü.[55]

İbn Arabî, 'şeyhim', 'üstadım' dediği[56] İşbiliye'li ünlü mutasavvıf *Ebû Medyen*'i (ö. 594/1197) görebilmek için muhtemelen 592/1196 tarihinden sonraki bir tarihte tekrar Kuzey Afrika'ya geçti. 594/1197 tarihinde Fas'ta olduğunu kendisi bildirdiğine göre[57] büyük ihtimalle ikinci Kuzey Afrika yolculuğu bu tarihte vuku buldu. Ancak Ebu Medyen'in yaşadığı Bicâye kentine 597/1200 tarihinde ulaşabildi. Hâlbuki Ebû Medyen 594/1197 yılında hayata veda etmişti ve İbn Arabî de bu tarihte yukarıda geçtiği gibi Fas'ta bulunuyordu. Bununla birlikte, İbn Arabî onun müritlerinden Ebû İshâk el-Kurtubî ve Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Hasan el-Hasanî gibi zatlarla görüştü ve dergâhında bulundu.[58] Zaten Ebû Medyen ile görüşmediğini de bizzat kendisi ifade etmektedir.[59] O, bundan başka belli aralıklarla birçok kez Kuzey Afrika'ya

55 Fütûhât (DS), IV, 541; İbn Arabî, Kitâbü'l-menzili'l-kutub (Resâil İbn Arabî içinde), Haydarâbâd Dekken 1368/1948, s. 5; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 125, 128; Nihat Keklik, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, s. 117-119; Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 28-29.

56 meselâ bk. Fütûhât, (OY), IX, 417; a.mlf., Kitâbü'l-Bâ, Kahire 1374/1954, s. 4.

57 İbn Arabî, Kitâbü'l-İsrâ ilâ makâmi'l-esrâ (Resâil İbn Arabî içinde), Haydarâbâd Dekken 1368/1948, s. 1-3, 92.

58 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 125, 126; Süleyman Uludağ, İbn Arabî, Ankara 1995, s. 24-25.

59 İbn Arabî, Rûhu'l-Kuds (Kahire 1409/1989), s. 111; Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 25-26; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 113.

geçti[60] Bu geçişlerinden birinde Muvahhidlerin merkezi olan Merakeş'e uğradı, devlet ricali ve bölgenin âlimleri ile görüşmeler yaptı. 595/1198 tarihinde el-Meriye şehrinde Endülüs tasavvuf ve düşünce geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan İbnü'l-Arîf'in (ö. 536/1141) önde gelen mürîdlerinden ve 'el-Meriye şehrinin şeyhi' olarak tanınan Ebû Abdullah el-Gazzâl ile tanıştı ve bir süre yanında kalarak İbn Arîf geleneğinden istifade etme fırsatı elde etti. Burada *Mevâkiü'n-nücûm* adlı risalesini yazdı.[61] 597/1200 yılında Merakeş'te gördüğü bir rüya üzerine doğu seferine çıktı ve Bicâye'de iken rüyasında kendisinin yıldızlarla nikâhlandığını gördü. Bu manevî nikâh, onun düşüncesine önemli ölçüde tesir etti.[62]

Tunus, onun doğu yolculuğunda müstesna bir yere sahipti. Çünkü Tunus, Kuzey Afrika'nın Endülüs ile ilişkileri en iyi bölgeleri arasındaydı. İbn Arabî döneminde Muvahhidlerin hâkimiyeti altında bulunan bölge 625/1228 tarihinden itibaren, daha önce Muvahhidlerin valileri konumunda bulunan Hafsîlerin iktidarına sahne oldu.[63] İbn Battûta'nın verdiği bilgiye göre şehirdeki en önemli ilim müessesesi Zeytûniye Medresesi'dir.[64] Burada dokuz ay kalan İbn Arabî, Ebû Muhammed Abdullah b. Hamîsü'l-Kettânî ile görüştü, burada tanıştığı ve evinde kaldığı Ebû Muhammed Abdülaziz'in isteği üzerine *İnşâu'd-devâir* adlı eserini kaleme aldı ve oradan Mısır'a geçti. Mısır'da ziyaret ettiği en önemli kentler,

60 meselâ bk. Fütûhât, (OY), VIII, 373; XIV, 607.

61 A. G. Palencia, a.g.e., s. 373; Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 32; S. H. Nasr, a.g.e., s. 107; M. Necmeddin Bardakbaşı, Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arîf ve Mehâsinü'l-Mecâlis, İstanbul 2005, s. 53.

62 Asin Palacius, İbn Arabî hayatühû ve mezhebuhû (trc. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1979), s. 54.

63 Bosworth, a.g.e., s. 43-46.

64 İbn Batûtâ, Rıhle İbn Batûta (Tuhfetü'n-nuzzâr), Beyrut 1417/1996, s. 384, s. 35-36.

İskenderiye ve Kahire idi.[65] İbn Arabî'nin ziyareti esnasında Mısır'da Fatımî iktidarı yıkılmış, yerine Selahaddîn Eyyûbî'nin kurduğu Eyyûbîler tarih sahnesine çıkmıştı. Bir liman kenti olan İskenderiye'de başta ticaret olmak üzere gelen yabancıya hizmet veren çok sayıdaki barınak ve sığınakların yanı sıra hamam ve hastaneler bulunmaktaydı. Kahire ise, bölgenin âbide kenti konumundaydı. Mescitler, medreseler, hankâhlar yanında sahabe, ehl-i beyt ve âlimlerin kabirleri üzerlerine yapılan türbeler ile kentte ihtişamlı bir görüntü vardı. Çok sağlam bir sosyal yapı bulunmaktaydı; sultanın ilgisi ile yetim ve fakir çocukların okuyacağı okullar açılmış, bütün insanların refah ve mutluluğu için o dönemde yeni bir atılım başlatılmıştı.[66]

İbn Arabî, Kahire'den o sırada Eyyubîler hanedanının idaresinde bulunan Mekke'ye hareket etti. Nitekim kendisi 599/1202 yılında Mekke'de olduğunu ifade eder.[67] O dönemde Kabe'de Hanefî, Malikî, Şafiî ve Hanbelîlikten ibaret dört Sünnî mezhebin yanı sıra Zeydiyyeyi temsilen birer imam bulunuyordu. Ünlü seyyah İbn Cübeyr'in verdiği bilgiye göre her mezhep imamı kendilerine ayrılan yerde müstakil olarak mezhep mensupları ile birlikte namaz kılardı. Bununla birlikte, mezhepler arasında bir çatışma söz konusu değildi.[68] Bu şartlar altındaki Mekke'de İbn Arabî, büyük ilgi ve saygı gördü; tanıştığı Mekînüddin Şuca' adında bir zattan Tirmizî'nin *Sünen*'ini okudu. Öğrenmenin yanında öğretme yönünde de çaba sarfeden İbn Arabî, salih bir adam diye nite-

65 İbn Arabî, Risâletü rûhi'l-Kuds, s. 39; Asin Palacius, a.g.e., s. 56-57.
66 İbn Cübeyr, Endülüs'ten Kutsal Topraklara (trc. İsmail Güler), İstanbul 2003, s. 19-32.
67 Fütûhât (DS), II, 640.
68 İbn Cübeyr, a.g.e., s. 64-65, 68-69.

lediği Muhammed b. Halid es-Sadefî et-Tlimsânî adlı şahsa İmam Gazzâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserini okuttu; aynı zamanda o zattan Buharî'nin *es-Sahîh*'ini okudu.[69] Onun Nizâm isimli kızının güzelliği dikkatini çekti ve ondan esinlenerek *Tercümânü'l-eşvâk* isimli şiir kitabını yazdı.[70] Hz. Peygamberle sık sık rüyada görüşmeleri yine Mekke'de gerçekleşti.[71] Kudsî hadisleri derlediği *Mişkâtü'l-envâr*'ı burada kaleme aldı, eserlerinin en hacimlisi ve hemen hemen bütün fikirlerini ihtiva eden ünlü eseri *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'yi 599/1202 yılında Harem-i Şerif'te yazmaya başladı.[72] Kâbe'nin manevî şahsiyetine yazdığı mektuplardan oluşan *Tâcü'r-resâil* adlı eseri kaleme aldı. Taif seyahati de yapan şeyh, orada *Hilyetü'l-ebdâl* adlı kitabını yazdı.[73]

O dönemde seyahat eden âlimlerin hayatları incelendiğinde Kudüs büyük bir kısmının uğrak yeri olarak görülür. Bunun en güzel örneği Gazzâlî'nin çağdaşı olan Endülüs'lü âlim Ebû Bekir İbnü'l Arabî'dir. Onun doğu seyahati esnasında Kudüs'e uğradığı, âlimlerin ders halkalarına katıldığı ve Askalan üzerinden 489/1096 tarihinde Irak'a hareket ettiği görülür.[74] Ancak İbn Arabî dönemi talihsiz bir dönemdir. Çünkü Kudüs ve Filistin bölgesinin büyük bir kısmı Haçlıların işgâli altındadır. Nitekim İbn Arabî ile çağdaş olan seyyahlardan İbn Cübeyr, bir seyyah olmasına rağmen Kudüs hakkında bilgi vermez. [75] Sebebi

69 Fütûhât (DS), IV, 552.

70 İbn Arabî, Tercümânü'l-eşvâk, (Beyrut 1386/1966), s. 8.

71 Fütûhât, (OY), IX, 83; X, 297-301.

72 Fütûhât (OY), I, 72, 216 vd. ; Osman Yahya, "Mukaddime" (Fütûhât OY), I, 28.

73 Nihat Keklik, a.g.e., s. 148. (Tâcü'r-resâil'in bir nüshası Tire Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf nr. 151'de bulunmaktadır.)

74 Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Kânûnü't-te'vîl (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990, s. 91-102, 107.

75 İbn Cübeyr, a.g.e., s. 212, 231-232. (Kudüs, 583/1187 tarihinde

de şuydu: 583/1187 tarihinde Selahaddîn Eyyûbî'nin kahramanca mücadelesi ile Haçlılardan alınmış olmasına rağmen Kudüs eski günlerinde olduğu gibi değildi. Zaten Eyyûbî Sultanı Kâmil döneminde tekrar Haçlılara iade edilmişti. Bu yüzden olacak ki, İbn Arabî'nin Kudüs'e gittiğine dair açık bilgi bulunmamaktadır. Sadece *Fütûhât*'ta Kudüs'te koklama yoluyla bilgi elde eden bir topluluk gördüğünü yazar; ancak bunun da gerçekte mi yoksa rüyada mı olduğu belli değildir.[76] Gitmiş olsa bile oradan ve karşılaştığı kimselerden pek bahsetmez. Nitekim İbn Arabî İşbiliye'den tanıdığı Muhammed ve Ahmed kardeşlerle Mısırda buluştu ve onlarla birlikte hacca gitmek istedi. Ancak kardeşlerden birinin hastalığı nedeniyle iki kardeş orada kaldı. Bu olayı anlattığı yerde, onun bir Ramazan günü Kudüs'e gitmek üzere yola çıktığı, ancak sonrasında Mekke'ye yöneldiği anlaşılmaktadır. Onun ifadelerinden Kudüs'e gittiğini çıkarmak zor görünmektedir.[77]

İbn Arabî, 601/1204 tarihinde Mekke'den Bağdad'a geçti ve Muhammed Bekrî adlı bir zattan Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) ünlü eseri *er-Risâle*'yi okudu. Bağdat İbn Arabî'nin uğradığı dönemde birçok gezgine de ev sahipliği yaptı. Bunlar içerisinde Endülüs'ün Belensiye/Valencia kentinden olan ünlü seyyah İbn Cübeyr (ö. 614/1217) hem çağdaşı hem de hemşehrisi olması bakımından önemlidir. Moğol istilasından önce 580/1184 tarihinde Bağdat'ı gezen seyyah, şehri ve ahalisini pek beğenme-

---

Hattîn Savaşı sonucunda Selahaddîn Eyyûbî tarafından Haçlılardan alınır. Ancak Selahaddîn'in ölümünden (589/1193) sonra gelen sultanlardan Kâmil (ö. 635/1238), Hıristiyanlarla barışı temin etmek için Kudüs'ü tekrar İmapator II. Frederik'e iade eder. bk. Bosworth, a.g.e., s. 78).

76 Fütûhât (DS), I, 217.

77 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 105; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 92.

diğini ifade eder. Çünkü Bağdat'ta, yağma ve talanlarla yıpranmış bir şehir görüntüsü vardır. Buna karşılık halkı, alçak gönüllülüğü bile, gösterişe dönüştürecek kadar kibir ve gurur sahibidir; yabancılardan pek hoşlanmazlar. Belki bu yüzden İbn Arabî Bağdat'ta çok uzun süre kalmadı. Çünkü verilen bu bilgilerden artık Bağdat istikrarın değil, karmaşanın kenti olmuştu. Hemen herkesin gözünü diktiği, talan ve yağmada bulunduğu şehir, Moğol saldırısı öncesi âdeta kasabını bekleyen koyun görünümündeydi. Dicle'nin ikiye ayırdığı şehrin batı yakası doğu yakasına göre daha harap durumdaydı. Selçuklular döneminde kurulan Nizamiye Medresesi ise, hâlâ o dönemde canlılığını sürdürmekteydi.[78]

İbn Cübeyr'in o dönem muhkem bir kale ile korunan, görkemli mescitlere ve medreselere sahip, Bağdat'a göre daha cana yakın, ölçülü, adil ve cömert sakinleri bulunan şeklinde tanıttığı[79] Irak'ın önemli kentlerinden Musul'a İbn Arabî, 601/1204 yılında uğradı ve orada *Muhadaratü'l-Ebrâr ve müsâmeratü'l-ahyâr* adlı eserini kaleme aldı. Verdiği bilgiye göre, o yıl Abbasî halifesi Nâsır Lidînillah görevden uzaklaştırıldı ve ismi hutbelerden çıkarıldı.[80] Yine bu şehirde aynı yıl Ahmed b. Mes'ûd b. Sedâd el-Mukrî el-Mevsılî adlı Hanefî mezhebine mensup bir âlim ile tanışan İbn Arabî, onun fıkhî ve tasavvufî bilgilerinden istifade etti.[81] Musul yakınlarındaki Erbil de onun Irak bölgesinde uğradığı yerlerinden biriydi. Erbil'de 'şeyhlerin şeyhi' diyen tanınan bir adamla tanıştı ve onun Mağrib'deki sufî haya-

78 İbn Cübeyr, a.g.e., s. 159-168.
79 a.e., s. 171-172.
80 İbn Arabî, Muhâdaratü'l-ebrâr, I, 87; II, 419, 451.
81 Fütûhât, IV, 490; İbn Arabî, Muhâdaratü'l-Ebrâr, II, 419, 451; a. mlf., el-Vasâyâ, Beyrut 1408/1988, s. 146.

tı hakkındaki yanlış bilgilerini izale etmeye çalıştı.[82] Tekrar Bağdat'a dönen İbn Arabî bir kez daha Kahire'ye gitti, buradan Mekke'ye uğrayarak 608/1212 senesinde Bağdat'a döndü.[83] Bu uğraması esnasında *Avarif* sahibi ve Sühreverdiyye tarikatının şeyhi Şihabüddîn Sühreverdî (ö. 632/1234) ile görüş alış verişinde bulundu. Bu dönemde İbn Arabî'nin, Irak, Mısır ve Hicaz üçgeni içerisinde hareket ettiği görülür.

Son Bağdat ziyaretinin akabinde anılan üçgenin dışına çıkan Şeyh, kuzeye yöneldi. Başta Konya olmak üzere Kayseri, Malatya, Sivas, Erzurum ve Harran gibi birçok Anadolu illerini gezdi. İbn Arabî'nin gezdiği dönemde Anadolu, siyasî olarak Anadolu Selçuklularının idaresi altındaydı. O dönemde Anadolu şehirleri oldukça mamur konumdaydı. Nitekim İbn Arabî'den sonra bu bölgeyi gezen hemşehrisi sayabileceğimiz Mağrib'in Tanca kentinden İbn Battuta'nın (ö. 770/1369) verdiği bilgiye göre Konya geniş caddeleri ve muntazam çarşıları ile büyük bir şehirdir. Ahîlik teşkilatının çok kuvvetli olduğu bu şehirde çarşılar zenaat türüne göre düzenlenmiş ve her sanat ehli ayrı bir bölmeye yerleştirilmişti. O dönemde Mevlana Celaleddîn er-Rumî şehre damgasını vurmuştu. Zira onun ünlü eseri *Mesnevî,* her cuma zâviyelerde okutuluyordu. Kayseri Bilâd-ı Rûm'un (Anadolu) en büyük ticaret ve yerleşim merkezi görünümündeydi. Sivas ise ticaretin yanında askerî ve siyasî açıdan stratejik bir öneme sahipti. Bu şehirlerin ortak yönü her birinde Ahîliğin çok etkili ve güçlü oluşudur. Çünkü İbn Battuta hangi şehre vardıysa kendisini Ahîlerin karşıladığını ve misafir ettiğini bildirir. Hatta Sivas ve Kayseri'de sosyal ve siyaset alanındaki

82 İbn Arabî, Rûhu'l-kuds, s. 39.
83 İbn Arabî, Muhâdaratü'l-Ebrâr, II, 473.

etkileri oldukça yüksek düzeydeydi. Onun ifadelerinden o dönem Anadolu'da sosyal ve siyasal alanda Ahîlerinin toplum içerisinde düzenleyici ve denetleyici bir rol oynadıkları anlaşılır. Aynı dönemde Anadolu'da medresenin yanı sıra, eğitim kurumu olarak başta Ahîlere ait olmak üzere zaviyeler dikkat çeker. Kayseri gibi bazı şehirlerde halkın çoğunluğunu gayr-i müslimlerin oluşturduğu, Müslüman halkın Türklerden ibaret olduğu İbn Battuta'nın verdiği bilgilerdendir.[84]

İbn Arabî, Anadolu'daki ilk ziyaretini Sultan Keykavus'la görüşmek maksadıyla Konya'ya yaptı, Sultan tarafından iyi karşılandı ve hediyelerle taltif olundu. Konya'da dostu olan Sadreddîn Konevî'nin babası ve Anadolu Selçuklu sultanlarının hürmet gösterdiği Mecdüddîn İshak ile görüşmeleri oldu. Hatta onun telkin ve tavsiyesi üzerine Anadolu'ya geldiği ve uzun müddet kaldığı bazı kaynaklarda geçer. Bu sırada yaşı henüz küçük olan Sadreddîn Konevî'ye (ö. 673/1274) bir müddet hocalık etmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu seyahati esnasında, 609/1213 yılında Sultan Keykavus ile bir mektuplaşması oldu. İbn Arabî, sultanın kendisine yazdığı bir mektuba cevap olarak 609 yılında Haçlı seferleri dolayısıyla Hıristiyanlara nasıl muamele etmesi gerektiği noktasında "dinî tavsiyeler ve siyasî nasihatlar" içerikli ve oldukça hacimli bir mektup yazdı.[85]

Konya'dan Malatya'ya giden İbn Arabî'nin orada uzun süre kaldığı ve Sivas, Kayseri, Harran gibi çevre illere buradan seyahatler yaptığı görülür. Nitekim Şeyh, 612/1216 yılının Ramazan ayında Sivas'ta bulunduğu sırada "Sultan Nûr b. er-Reşîd" diyen nitelediği İzzeddîn

84 İbn Battûta, a.g.e., s. 302-304.
85 Fütûhât (DS), IV, 547; İbn Arabî, Muhâdaratü'l-Ebrâr, II, 454-457.

Keykavus'un Antalya'yı muhasara ettiği haberini aldı; rüyasında kale duvarlarının mancınık taşları ile yıkıldığını ve şehrin yöneticisinin de öldüğünü gördü. Fetih yirmi gün sonra rüyasında gördüğü şekilde o yılın Ramazan bayramında gerçekleşti. O da bu durumu Malatya'ya döndüğünde bir mektup ile sultana bildirdi.[86] Sultan da, Antalya'dan kendisine cevabî bir mektup yazdı. Bunun üzerine İbn Arabî, sultana "Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) dininin yüceldiğini, bâtılda olanların dinlerinin ise düştüğünü" ifade eden ve şehri fethetmesi dolayısıyla övgü içerikli manzum bir mektup gönderdi.[87]

Böylece birçok yer gezen İbn Arabî, yaşı ilerleyince 617/1220 yılında Halep şehrine uğrayarak tahminen 618/1221 veya 619/1222 yılında Şam'a (Dımaşk) geldi ve sürekli olmak üzere oraya yerleşti.[88] Onu buraya çeken birçok sebep bulunmaktadır. Bunların bir kısmını İbn Cübeyr'in anlattıklarından çıkarmak mümkündür. Her ikisinin de en son uğradıkları şehrin Şam olması gibi bir ortak yönleri de bulunmaktadır. İbn Cübeyr'e göre Şam, doğuda bir cennet ve bütün güzellikleri yansıtan parlak bir aynadır. O dönem kentte başta Emevî halifesi Velid'in yaptırdığı Emeviyye Camii olmak üzere birçok mescidin yanı sıra yirmi medrese ve iki hastane bulunmaktadır.

---

86 İbn Arabî, Muhâdaratü'l-Ebrâr, II, 420-421. Muhâdaratü'l-Ebrâr'da Antakya olarak geçen şehir 30 Ramazan 612/22 Ocak 1216 tarihinde İzzeddîn Keykavus tarafından ikinci kez fethedilen Antalya olmalıdır. Çünkü, Antakya 18 Mayıs 1268 tarihinde Memluk Sultanı Baybars tarafından Haçlılardan alınmıştır. bk. İbn Bîbî, el-Evâmîru'l-Alaiyye fî umûri'l-Alaiyye (nşr. N. Lugal, A.S. Erzi), Ankara 1957, I, 201 vd.(Farsça olan bu eserden yararlanmama yardımcı olduğu için Prof. Dr. Osman Çetin Bey'e teşekkür ederim); Osman Çetin, İslam Tarihi, İstanbul 1987, IV, 354; Ferudun Emecan, "Antalya", DİA, İstanbul 1991, III, 233; Halil Sahillioğlu, "Antakya", DİA, İstanbul 1991, III, 230.

87 Fütûhât (DS), IV, 533.

88 Nihat Keklik, a.g.e., s. 164-165.

Belki de İbn Arabî'yi buraya çeken önemli sebeplerden biri, burada sufilerin âdeta 'sultan' muamelesi görmeleridir. Çünkü sufîler burada dünya sıkıntısı ve geçim derdinden uzaktır. Cennet bahçelerini andıran saray benzeri yerlerde yaşarlar. İkinci bir sebep ise, burada Mağriblilere çok itibar edilmesidir. Bunun en güzel örneği sultan Nureddîn'in, Malikî zaviyesinde kalan Mağribliler için yıllık geliri beş yüz dinarı bulan bir vakıf bağışlaması ve böylelikle onların barınak ve yiyecek ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Öte yandan Mağriblilere şehir halkının ileri derece bir güven duyduğu görülür. Bu yüzden bahçıvanlık, hizmetçilik, hamamda elbise bekçiliği, değirmen işçiliği, çocukları okula götürme gibi işlerde güvenilirlikleri dolayısıyla hep Mağribliler tercih edilir. Üçüncü bir neden ise, şehre gelen yabancılar eğer hayırlı yolda iseler dilenmek gibi bir onursuzluğa uğratılmaksızın bütün ihtiyaçlarının karşılanmasıdır. Bu yüzden olacak ki, İbn Cübeyr, kitabında "Mağribli hemşehrilerimizden kim rahata kavuşmak istiyorsa buraya göç etsin." diye bir çağrıda bulunur.[89] Sayılan bu sebeplerden veya daha başka maddî ve manevî sebeplerden, İbn Arabî Şam'a yerleşti. Bu şehirde meşhur eseri *Füsûsü'l-hikem*'i yazdı ve ünlü eseri el-*Fütûhâtü'l-mekkiyye* adlı eserini tamamladı.[90]

638/1240 yılında bir cuma gecesi 77 yaşında iken ahirete irtihal eden[91] İbn Arabî, Şam'daki Kasiyûn dağının eteğine defnedildi; kabri üzerine Osmanlılar devrinde bir türbe ve yanına cami yapıldı. İbn Arabî'nin geriye iki oğlan bir kız evlat bıraktığı bazı kaynaklarda geçer. Oğullarından Malatya'da 618/1221 tarihinde doğan ve iyi bir şair olan

89 İbn Cübeyr, a.g.e., s. 191-211.

90 Fütûhât (DS), IV, 553.

91 Mahmud Şakir el-Kütübî, Fevâtü'l-vefeyât (Beyrut 1974), III, 436; İbnü'l-Mülakkin el-Mısrî, Tabakâtü'l-evliya (Beyrut 1406/1987), s. 470.

Sadeddîn Muhammed 657/1260 tarihinde Şam'da öldü ve babasının yanına defnedildi. İkinci oğlu İmadüddîn Ebû Abdullah Muhammed Salihiye Medresesi'nde 667/1270 yılında vefat etti ve yine babasının yanına defnedildi. Bu iki oğlu dışında Zeyneb adlı bir kızı da bulunmaktadır.[92]

II. İBN ARABÎ'NİN İRFAN YOLCULUĞU: GÜZERGÂHI VE MÜRŞİTLERİ

İbn Arabî'nin Endülüs'ün **Mürsiye** kentinde başlayan ve Şam bölgesinin Dımaşk (Şam) kentinde son bulan fizikî yolculuğuna paralel irfanî ve derûnî bir yolculuğu bulunmaktadır. Onun hayatına ve kitaplarına bir ölçüde vâkıf olan insanlar, bu durumu kolaylıkla fark edebilirler. İbn Arabî'nin bu yönünü en iyi ve derli toplu takip edebileceğimiz kaynak, Mekke'de yaşadığı günlerde Tunus'ta mukim **Ebû Muhammed b. Abdulazîz b. Ebû Bekir el-Kuraşî el-Mehdevî** adlı dostuna yazdığı *Risâletü rûhi'l-Kuds* adlı eseridir. Bu eserde o, Gazzalî'nin *el-Munkız mine'd-dalâl* adlı eserinde yaptığı gibi fikrî ve derûnî serüvenini dile getirir. Kitabın başında bu işin yol ve yönteminin ne olması gerektiği üzerinde durur ve başta sahabe olmak üzere bu yolun büyükleri hakkında malûmat aktarır. Akabinde çıktığı maneviyat yolculuğunda kendisine yardımcı olan kadın-erkek, büyük-küçük, çok bilgili-az bilgili herkes hakkında bilgi verir. Ona göre manevi gelişimin bir yaşı ve belli bir zaman dilimi yoktur; bu iş bütün insanî ilişkilerde karşılıklı ve ömür boyu sürer. Nitekim kendisi, karşılaştığı ve insanî ilişki içerisine girdiği her bir şahıstan aldıklarını ve verdiklerini bir bir sıralar. Onun kitaplarında, özellikle döneminde yaşa-

92 Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 56-57; Fütûhât'ın Daru Sadır neşrinin sonunda hayatı ile ilgili ek bölüm, IV, 561; Ahmet Ateş, "Muhyiddin Arabî" md., İA, VIII, 541.

dığı ve fikir alış verişinde bulunduğu insanları anlatırken onlara bir şeyler öğrettiğini ya da hatırlattığını sık sık dile getirir. Bu ifadelerden sanki her hususta kendisine bir pay çıkardığı izlenimi doğarsa da, aslında işin gerçeği onun anlayışına göre her insan her yaşta bir şeyler öğrenmeye muhtaçtır ve insanın neyi kimden öğreneceği de belli ve belirlenmiş değildir. İşte bu anlayışla İbn Arabî başta *el-Futuhâtü'l-mekkiyye* adlı eseri olmak üzere kendisinden ve yaşadıklarından bol bol örnekler verir. Biz de onun bu irfan yolculuğunu *Risâletü rûhi'l-kuds* adlı eserini esas almakla birlikte *el-Futuhâtü'l-mekkiyye* ve diğer bazı kitaplarındaki bilgilere de başvurarak izlemeye çalışacağız. Çünkü İbn Arabî, *Risâletü rûhi'l-kuds* adlı eserini Mekke'de 600/1203 yılında kaleme aldığını dile getirir.[93] Dolayısıyla bu kitapta zikrettiği şahıslar o tarihe kadar görüştüğü zatlardır, fakat tamamı değildir. Çünkü kitabın sonunda "Ben burada karşılaştığım kişilerin bir kısmını anlattım, birçoğundan da bahsetmedim." demek suretiyle buna açıklık getirir.[94] Daha sonra görüştüğü zatların büyük bır kısmını *el-Futuhâtü'l-mekkiyye, Muhâdaratü'l-ebrâr, el-İcâze* gibi eserlerinde bulmak mümkündür.

Maddî ve fizikî gelişmede olduğu gibi maneviyât alanındaki gelişme de insanlarla iletişim ile gerçekleşir. İlk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'in iletişim kurmak suretiyle hakikate ulaşabildiği onunla ilgili Kur'ân'daki kıssadan anlaşılır. O, şeytanın hîlebazlığı ile yasağı çiğneyip cennetten çıkarıldıktan sonra, kendisine verilen kelimeleri alarak yeniden Allah'a yönelmiş ve tövbesinin kabul edilmesi

93 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 176; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s.170.

94 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 139; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 134.

ile manevî eksikliğini giderebilmişti.[95] Zaten insanlara, kendi cinslerinden bir peygamberin gönderilmesinin amacı da, insanının yine hemcinsi olan diğer insan ile kolaylıkla ilişki sağlamasıdır. Çünkü insan kurduğu bu ilişkilerin neticesinde oluşan dostluklar sayesinde hem kendi maddî ve manevî ihtiyaçlarını hem de hemcinslerinin ihtiyaçlarını giderebilir. Son peygamber Hz. Muhammed'in (sallallahu aleyhi ve sellem) etrafında toplanan insanlara dost ve arkadaş anlamında 'sahabî' denmesinin sebebi de bu olsa gerektir. Çünkü peygamber insanların içinde bir âmir bir lider olarak değil, aralarında bir dost ve bir arkadaş olarak bulunuyordu. İşte bu noktayı çok iyi keşfetmiş bulunan İbn Arabî irfanî gelişiminde öncelikle dostluğun önemini vurgular. Ona göre hakikati bulmanın ve hakikat üzere bir hayat sürdürmenin en önemli aracı iyi bir dosta sahip olmaktır. İyi dostun üç temel özelliği olmalıdır: **a.** Kalıcı olan ilim mertebelerini ve ilim ehlini bilmek, geçici olan kerâmet ve halleri önemsememek, **b.** Kalıcı olan Hakka boyun eğmek ve hakikatin yanında alçak gönüllü olmak; geçici olan dünyevî konumlara, halkın ve idarecilerin itibarlarına aldanmamak, **c.** Bilmediği bir hususta 'bilmiyorum' diyebilme cesaretini göstermek, bildiği hususlarda ise 'onu bir başkasından işitmek hoşuma gider' diyebilecek mütevazılığı taşımak.[96]

Bununla birlikte İbn Arabî, müdahane ve çıkar ilişkisine dayanan zamane dostluklarından da şikâyetçidir. Hakkı gözeten ve arayanların yanında insanların durmadığı hatta zaman içinde bu tür insanların yalnız bırakıldıkları maalesef bir gerçektir. Nitekim İbn Arabî bu anlamda Hz. Peygamber'in şu sözünü nakleder: "Hak, Ömer'in

---

95 el-Bakara 2/30-37.

96 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 33; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 12.

yanında dost bırakmadı.” Burada anlatılmak istenen Hz. Ömer'in hak ve adaleti gözetmesi insanlara ağır geldiğinden onun yanından uzaklaşmayı tercih etmeleridir. Bu hadîsi Üveys el-Karanî'nin Murad adındaki bir dostuna söylediği şu sözle destekler: “Ey Murad kardeşim! Ölüm ve onu hatırlamak, mü'minde rahatlık bırakmaz. Mü'min Allah'ın hukukunu bildiği takdirde malında ne gümüş ne de altın bırakır. Allah için hakkı yerine getiren kimsenin de pek dostu bulunmaz.” Bu şartlar altında dost bulan bir kimse hakiki bir dost bulmuş ve hak yolunda onun desteğini temin etmiş demektir. Çünkü mü'min kardeşinin aynasıdır. Onda nefsin gizlediği ayıpları ortaya çıkarır ve ayıklanmasını, giderilmesini sağlar. İşte bu noktada insanın nefsi hoşnut olmayacağından, bazı insanlar dostun hakikati söylemesine ve ayıplarını giderme hususundaki çabalarına dayanamaz ve uzaklaşır. İbn Arabî mektup yazdığı dostuna: “Ben senin için bir aynayım. Nefis kendi ayıbını gizler, buna mukabil başkalarının ayıplarını görmeye çalışır.” diyor ve bir dost olarak nasihatta bulunacağını beyan ediyor.[97]

İrfanî tecrübe gelişiminde ikinci önemli husus ise, başıboş ve rastgele değil de, bir yol ve yöntem ile hareket etmektir. Ona göre bir yol ve yöntem olmaksızın hakikate ulaşmak mümkün değildir. Takip edilecek yol ve yöntem için sufîler, ‘yol’ anlamına gelen Arapça ‘tarîkat’ kelimesini kullanmışlar ve bu kelime sufilerin yöntemlerini ifade için meşhur olmuştur. Bu meyanda İbn Arabî, Ebû Süleymân ed-Dârânî'den: “İnsanlar usûlü, yani tarîkatı kaybettikleri için vüsûlden yani hakikatten mahrum kalmaktadırlar.” sözünü nakleder ve tarîkat değil hakikat ehli olduklarını iddia edenlerin boş ve geçersiz bir iddianın peşinde olduk-

97 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 31-32; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 9-10.

larını belirtir. Çünkü bir usûl belirlemeksizin hakikate ulaşmanın imkânsızlığı ortadadır.[98]

O, 'tarikât' nedir sorusunun cevabını da *el-Futûhât*'ta verir: Tarikat şeriata uygun hak merasimidir. Bunun anlamı, şayet amaç, hakikate ulaşmaksa araç konumunda bulunan bir takım merasimler, esaslar ve yöntemler de hak olmalı yani Allah'ın gönderdiği ve peygamberin insanlara bildirdiği dinin kurallarına uygun bulunmalıdır. Ona göre Allah'ın dinine uygun olmayan tarikat geçersizdir. Kim dinin dışında bir yolla hakikati elde ettiğini iddia ederse, o yalancıdır. Çünkü din insana edep ve terbiye kazandırır; edebi olmayan insanla dost olunmayacağı gibi, ne kadar dürüst olursa olsun edebi olmayan bir şeyhe de asla tâbi olunmaz.[99] Bu meyanda İbn Arabî kendi nefsine şu önemli nasihatta bulunur: "Ey Nefis! Seni muhalefet fıtratı üzre yaratıp kötü özelliklerin mahalli yapan Allah'ın yüceliğine yemin ederim ki, bütün hallerini Allah'ın Kitabına ve Rasûlünün sünnetine arz etmeden senin bu iddiaları dile getirmene müsaade etmeyeceğim."[100] Çünkü ayet-i kerîmede meâlen: "Sizin için Allah'ın Rasülünde güzel bir örnek vardır."[101] buyrulur. Ardından başta 'ehlü's-suffe' olmak üzere bütün bir sahâbe, tabiîn ve tebeüttabiîne uymanın gerekliliğini vurgular. Bir nevi bu hususta bir tedricilik öngörür ve eğer Hz. Peygamber'e uyma noktasında kendini yetersiz görürsen, sahâbeye uy, ona yetersiz görürsen tabiîne uy, bu hususta da yetersiz görürsen tebaüttabiîne uy şeklinde bir öneri getirir.

98 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 34; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 13.
99 Futûhat (DS), II, 366.
100 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 26.
101 el-Ahzâb 33/21.

İbn Arabî nefsinin manevî gelişimini tamamlaması için uyulacak isimler olarak ehlü's-suffe ve diğer sahâbîlerden şu isimlere yer veriyor: Ammâr b. Yâsir, Abdullah b. Mes'ûd, Ömer b. el-Hattâb, Ebû Abdullah Sevbân, Osman b. Affân, Ali b. Ebî Talip, Ebû Bekir es-Sıddîk, Selmân el-Fârisî, Osman b. Maz'ûn ve Hz. Peygamber döneminde yaşamış olmakla birlikte görüşmesi nasip olmayan Üveys el-Karanî. Burada her bir sahabînin örnek alınacak yönlerini anlatmak suretiyle nefsinin manevî gelişimine katkıda bulunmayı sağlamaya çalışır. Bunun için öncelikli husus dünyevî hedeflerin terk edilmesi ve uhrevî hedeflere yönelinmesidir. Ebû Hureyre'den gelen bir haberde "Ehü's-suffe'den yetmiş sahabe gördüm, tek kat elbise içerisinde namaz kılıyorlardı. Kiminin elbisesi diz hizasına zor ulaşıyor, kimininki ise biraz daha uzun. Rükuya giderken avret yerlerinin açılacağı korkusundan elleri ile elbiselerini tutuyorlardı." Bazı âlimler "Bu sahabîlerin iki kat elbisesi ve iki çeşit yemeği bir arada asla olmadı." demişlerdir.[102] Ama bunlar uhrevî hedef doğrultusunda asla bu durumlarını mazeret olarak ileri sürmediler ve ona takılıp kalmadılar. Peygamberin etrafında pervane olup, manevî hedeflerine kilitlendiler. Çünkü onlar, "Ashabım gökteki yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız hidayete erersiniz."[103] buyrulan kimselerdendir.

İbn Arabî yukarıda verilen bilgiler muvacehesinde dönemindeki insanlarla geçmişteki bu güzide insanların bir karşılaştırmasını yapar. Zünnûn el-Mısrî'den naklen geçmişteki sufîler hakkında özetle şu bilgileri aktarır: Onlar alçak gönüllülükle Rablerini anarlar, O'nu tanırlar. Yine onlar yaratılmışlar içinde Allah'ın hüccetleridirler.

---

102 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 28.
103 Aclûnî, a.g.e., I, 147.

Allah onlara üzerlerinde parlayan muhabbet elbisesi giydirmiştir, hakikate ermeleri için yollarına hideyet alametleri dikmiştir; sevgili kullarına bahşettiği makamları onlara vermiş, sabır ve sebat sahibi kılmış, hem dışlarını hem de içlerini temizlemiş ve güzelleştirmiştir. İşte bunlar, ariflerin halleridirler. Bugünün insanı ise donuk gözlerle bakarlar, hareketleri anlamsız ve bereketsizdir. Kendilerine baktığında kibir ve gurur görürsün, kalpleri ise boş işlerle meşguldur; ulvî ve kudsî uğraştan uzaktır.[104]

Böylesi bir ortam içerisinde İbn Arabî'nin yoluna hep hidayet ehli rehberler çıkmıştır. Belki de kalbinin temizliği, niyetinin doğruluğu ve düşüncesinin saflığı dolayısıyla hayatında, yukarıda Zünnûn'un sözünde geçen "Allah, hak yoluna samimi olarak girenlerin yollarına hidayet alametleri diker." sözünün gerçekleşmesi söz konusudur.

A. BATI GÜZERGÂHI

1. Mürsiye/Murcia (Endülüs/İspanya)

Mürsiye, İbn Arabî'nin doğduğu ve sekiz yaşına kadar yaşadığı şehirdir. Bu şehirde küçük yaştan itibaren namaz için mescitlere gittiği, vaaz ve hutbeleri dinlediği bilinmektedir. Nitekim kendisi 566/1171 tarihinde, yani henüz altı yaşında iken Mürsiye'de halife Müstencid Billah'ın yerine geçen Müstağnî Billah'ın adına okunan hutbeyi duyduğunu ifade der.[105]

2. İşbiliye/Sevilla (Endülüs/İspanya)

Endülüs'ün önemli kentlerinden biri olan İşbiliye, İbn Arabî'nin 568/1173 ila 592/1196 yılları arasında yaşadığı şehirdir. Onun irfanî serüveninin ilk durağı kendi ifadesi

104 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 17-18.
105 İbn Arabî, Muhâdaratü'l-ebrâr, I, 87.

ile, 'Allah yolunda ilk mülâkî olduğu kişi, İşbiliye sakinlerinden **Ebû Ca'fer Ahmed el-Uraybî**'dir. İbn Arabî; onun hakkında şu bilgileri verir: Allah'ın dinine sımsıkı bağlı ve bu yolda hiçbir sataşmaya aldırmayan bir kişiliğe sahiptir. Her daim abdestli, kıbleye müteveccih ve zikir hali içindedir; zamanının çoğu oruçlu geçer. Taşra hayatı yaşayan, ümmî, okuma yazması olmayan ve hesap yapmayan bir görüntü vermekle birlikte, tevhîd ilmi bahsi açıldığında, onu dinlemek yeterlidir. Bir gün imam 'amme yetesâelûn'u okuyordu. "Biz yeryüzünü bir beşik (mihâd), dağları da birer kazık (evtâd) yapmadık mı?"[106] mealindeki ayetlere gelince ben imamın okuyuşundan koptum, hiçbir şey duymaz bir haldeydim. O anda şeyhim Ebû Ca'fer'i gördüm, şöyle diyordu: 'Mihâd âlem, evtâd, mü'minlerdir; mihâd mü'minler, evtâd ariflerdir; mihâd arifler, evtâd nebilerdir; mihâd nebiler, evtâd rasullerdir…' şeklinde Allah'ın zikretmesini dilediği ölçüde hakikatleri anlattı. Ben kendime geldiğimde imam, "Rahmanın izin verdiğinden başka kimse konuşamaz. İzin verilen doğruyu söyler. İşte bu hak gündür."[107] mealindeki ayetleri okuyordu. Namaz bittiğinde kendisine sordum o ayeti ve benim gördüğümü hatırladı." Bu şeyhle arasında kuvvetli bir dostluk ilişkisi kurulmuş ve bir sevgi bağı oluşmuştu. Bunun en önemli göstergesi yanına gelen İbn Arabî'ye: "Gel ey iyilik adamı, senden başka bütün çocuklarım bana iki yüzlülük ve nankörlük etti. Sen ise bütün yapılanları ikrar ve itiraf ettin. Allah onları sana unutturmasın." şeklinde söylediği sözdür.[108]

---

106 en-Nebe' 78/6-7.

107 en-Nebe' 78/38-39.

108 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 88-91; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 66-71.

Onun 'şeyh' ve 'imam' olarak nitelediği ikinci kişi **Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahluf el-Kûmî el-Abesî**'dir. Bu şahsın İbn Arabî bakımından en önemli özelliği, 'bu yolun lisanı ve Mağrib'in ihya edicisi' olarak tanımladığı Ebû Medyen'in öğrencisi olmasıdır. Onda meydana gelmiş olan Ebû Medyen sevgisini de bu zatın yanında kazandığı kuvvetle muhtemeldir. Çünkü şeyh her seferinde ona Ebû Medyen'in keramet ve faziletlerini anlatmış, hatta dağdan inerken yaşadıkları bir kerameti Ebû Medyen'i anmaya bağlamıştır.[109] Böylesine bir yoğun yüklemenin henüz çocukluk çağında bulunan İbn Arabî'yi derinden etkilemesi kaçınılmazdır. Çünkü kişinin çocukluk yıllarında aldığı terbiye ve zihnine nakşedilen hususlar ileriki hayatı üzerinde derin tesirler bırakır. Bu şeyhle karşılaştığında İbn Arabî çocuklukla gençlik arası bir dönemi yaşamaktadır. Henüz okuma yazmayı sökmemiş olması, bu kanıyı güçlendirmektedir. Kendisinin: "Ben onun emri altına girdim, beni terbiye etti ve edep öğretti; o terbiye edenlerin ve edep öğretenlerin en güzeli idi." şeklindeki ifadesi anılan şeyhin hayatındaki yerini ve önemini göstermesi bakımından önemlidir. Tasavvuf alanında ileri düzeyde bir yere sahip olduğunu ifade eden İbn Arabî, onun melamî meşrep bir kişiliğe sahip bulunduğunu da ekler. Bu

---

109 Bir gün şeyhle birlikte dağa giden İbn Arabî dağdan iniş serüvenini şöyle anlatır: Şeyh dağdan şehre dedi. O atına bindi, ben de üzengisine tutundum. Bana Ebû Medyen'in faziletleri ve kerametlerini anlatmaya başladı. Ben onun anlatışı karşısında kendimi hissetmeyecek derecede kendimden geçtim. Yürürkende başımda yukarıda, sürekli ona bakıyordum. O da bana bakıp tebessüm ediyordu. O atını mahmuzladı, hızlandı; ben de beraber hızlandım, sonra aniden durdu ve bana 'Arkana bıraktığına bak.' dedi. Geri dönüp baktığımda belime kadar uzanan ve yeri bütünüyle kaplayan dikenler gördüm. Sonra 'Ayaklarına bak' dedi. Ayaklarıma baktığımda diken izi (yarası) görmedim. Dönüp bana 'İşte bu Ebû Medyen'i anmamızın bir bereketidir; bu yola tutun ki, kurtuluşa eresin.' dedi. (Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 76).

şeyhin yanında sadece Ebû Medyen'i tanımakla kalmadığını, ilk defa 'tasavvuf' kelimesini işitme ve Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sini görme şansını da elde ettiğini bizzat kendisi belirtir.[110]

İrfanî yolda karşılaştığı bir başka zat, kırk yıl seyahat ettikten sonra İşbiliye kentine yerleşen **Sâlih el-Adevî el-Berberî**'dir. Gece gündüz Kur'ân tilaveti ile meşgul olan ve çok az konuşan bu zat, kendisini ibadet ve taate o kadar vermiştir ki, ne bir evi olmuş ne de hastalık dolayısıyla tedavi görmüştür. Hem melâmî hem de üveysî meşreb bir hal ve tavır sahibi olduğunu söyleyen İbn Arabi, bu zatın kendisi hakkında verdiği haberlerin aynıyla gerçekleştiğini bildirir.[111]

İşbiliye'de karşılaştığı kişilerden biri de, beş vakit namazını el-Adîs Camii'nde kılan **Ebû Abdullah Muhammed eş-Şerafî**'dir. Bu zat ile tanışması onun kendisini bir topluluk içindeyken izin alarak kenara çekip bazı uyarılarda bulunması ile başlar. Ayrıca İbn Arabî, bu kişinin daha sonra kendisi hakkında verdiği birçok haberin gerçekleştiğini dile getirir. Bu zatın en garip yönü ise, kırk ya da elli yıl hiç ışık kullanmadan evinde oturmasıdır.[112]

Ebû Yahyâ es-Sanhâcî ise ölümünden önce birkaç ay sohbetinde bulunduğu, ibadet ve taatiyle şöhret bulmuş bir zattır. Naaşı aşırı rüzgâr alan bir tepeye gömülen bu zatın defni esnasında bir keramet olarak rüzgar kesilmiş, defin işi bittikten sonra tekrar başlamıştır.[113]

---

110 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 91-95; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 72-79.

111 Fütûhât (DS), I, 206, III, 488; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 93-94; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 80-81.

112 Fütûhât (DS), I, 206; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 95-96; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 82.

113 Fütûhât (DS), I, 206; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 96-97; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 83.

Ebü'l-Haccâc Yûsuf eş-Şiberbilî, İşbiliye'nin doğusunda ve iki fersah uzaklıkta bulunan Şiberbil köyünde yaşayan ve kendi el emeği ile geçimini temin eden âbid ve zâhid bir zattır. Bu zat, ömrünün sonuna kadar da kendi el emeği dışında bir şey kabul etmemiş; ancak ahir ömründe güçten düştükten sonra kendisine verilen şeyleri almıştır. Kur'ân dışında bir kitap okumayan Ebü'l-Haccâc'ı, İbn Arabî bir seferinde ilk üstadı olan Ebû Ca'fer el-Uraybî ile ziyaret etmiş ve onu Ebû Medyen'in öğrencisi olarak tanıtmıştır. Bunun üzerine şeyh, dün Ebû Medyen'in yanında olduğunu ifade etmiştir. Hâlbuki Ebû Medyen'in yaşadığı Bicaye ile buranın arası o dönemin şartlarına göre kırk beş günlük bir mesafedir. İbn Arabî bu görüşmenin keşfen gerçekleştiği kanaatini dile getirir.[114]

Ebû Abdullah Muhammed b. Kassûm, onun tanıdığı farklı bir kişilik olarak karşımıza çıkar. Daha önceki şeyhleri derûnî yönleri güçlü ve ön planda olan zatlar iken bu zat, ilim ve ameli şahsında birleştirmiş bir kişiliğe sahiptir. İbn Arabî'nin bu kişiden ilim öğrenmenin yanı sıra vakti kullanma kültürü aldığı görülür. Çünkü bu zat zamanı çok iyi kullanan ve her anının işini ayrı ayrı belirleyen ve asla taviz vermeyen bir yapıdadır. Gün içinde hangi zaman diliminde neyin yapılacağı bellidir. Söz gelimi, sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğana kadar zikirle meşgul olur, güneş doğduktan sonra iki rekat namaz kılar ve evine gider; eğer oruçlu değilse kahvaltısını yapar, duha namazını kılar ve bir müddet uyur. Kalktığında abdestini alır, eğer belli bir işi yoksa Allah'ın zikri ile meşgul olur. Öğlen vakti geldiğinde mescide gider, ezanı okur ve evine döner, ezan ile namaz arasında bir boşluk bırakıldığından namaz vakti gelene kadar evinde nafile namaz kılar. Öğle

114 Fütûhât (DS), I, 206, 274; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 97-99; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 83-85.

namazını kıldıktan sonra hemen nafile kılmaz, daha sonra meratip sünneti kılar. Sonra mushafı alır ve tertil üzere beş cüz okur. İkindi vakti geldiğinde ezanı okur, evine gidip nafile namazı kılar, cemaat toplandığında onlara ikindi namazını kıldırır ve tekrar evine dönüp akşam vaktine kadar zikirle meşgul olur. Akşam namazı için mescide çıkar, ezanı okur ve namazı kıldırdıktan sonra evine girer. Yatsı vakti geldiğinde kandili yakar, ezanı okur ve namazı kıldırır. Bütün namazlar bitip evine döndüğünde sözleri, hareketleri ve bütün bir hafaza meleklerinin kaydettiği hususları gözden geçirir, yani bir günün muhasebesini yapar. İşte onun gündüzü böyle geçer. Artık gece başlamıştır, yatağına uzanır ve uykuya dalar. Gecenin bir kısmı geçtikten sonra kalkar, eğer ehline yaklaşmış ise gusül abdesti alır, namaz yerine geçer ve sabah oluncaya kadar Kur'ân okur. Sabah olduğunda mescide gider, ezan okur ve evine dönüp sabah namazının sünnetini kılar ve bir müddet zikir ile meşgul olur. Sabah aydınlığı ortalığı kapladığında çıkar ve insanlara sabah namazlarını kıldırır. Bu hâl, Ebû Abdullah'ın hayatında sürekli tekrar eder. Bütün bunların İbn Arabî'de bir vakit kültürünün oluşmasında derin etkisi olduğu açıktır. Maliki mezhebine mensup olan ve yukarıdaki verilen bilgilerden de anlaşıldığı gibi bir cami imamı olan bu zattan İbn Arabî, taharet ve namaz bilgilerini öğrendi. Buradan da anlaşıldığı gibi onun ilk dinî bilgileri maliki mezhebi üzeredir.[115] Ayrıca küçük yaştan itibaren yazmaya meraklı olan İbn Arabî, bu zattan yazma yönünde büyük teşvik görür. Nitekim bir gün şeyhini yaşı ilerlemiş olmasına rağmen kâğıt satın aldığını görür ve merak eder, sorar. Şeyh de kendi üstadı

---

115 İbn Arabî, Muhâdaratü'l-ebrâr, I, 10; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 99-101; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 85-87.

olan Ebû Abdullah b. Mücahid'in; "Ölmeden önce eğer fırsat bulursan ilim ve edebiyat ile ilgili yazmaya yönel." şeklindeki tavsiyesini aktarır.[116]

Onun yol işaretlerinden biri de Hâris b. Esed el-Muhâsibî'nin yolundan giden **Ebû İmran Mûsâ b. İmran el-Mirtelî**'dir. İbn Arabî, bir gün marifet, edeb ve hüsn-i hâl sabihi olan Mirtelî'nin yanına girdiğinde "Oğlum, nefsine bak." demiştir. Bunun üzerine İbn Arabî "Siz nefsime bakmamı istiyorsunuz, üstadım Ureynî ise 'hakk'a bakmamı istiyor; hanginize uyayım?" dediğinde "Evladım, Ureynî de doğru söylüyor ben de doğru söylüyorum. Her birimiz bulunduğumuz halin gereği üzere tavsiyede bulunuyoruz. O hak mertebesinde, ben ise nefis mertebesindeyim. O sana yolu gösteriyor, ben ise arkadaş gösteriyorum. Hem onun dediğini hem de benim dediğimi yap." demiştir. Bu tevazu ve dürüstlük örneği İbn Arabî'yi çok etkilemiştir.[117]

İşbiliye'de en çok görüştüğü kişiler içerisinde **Ebû Abdullah Muhammed ve Ebü'l-Abbas Ahmed** adlı kardeşlerin yerinin başka olduğu görülmektedir. 590/1194 yılına kadar birlikte oldukları bu kardeşlerle olan birlikteliğini "Ömrümde o günler kadar güzel günler görmedim." diye ifade eder. Küçükken, ilk Kur'ân okumaya bu kardeşlerle beraber başlamış, onlardan, dostluk, cömertlik, yardımseverlik gibi hasletleri kazanmıştır. Bu kardeşlerle en son karşılaşmaları Mısır'da gerçekleşmiştir. Hacca gitmek isteyen iki kardeşe İbn Arabî de arkadaş olmak istemiş, ancak kardeşlerden Muhammed'in hastalanması bu planı bozmuştur. Bunun üzerine, İbn Arabî onları Mısır'da bırakarak kendisi Mekke'nin yolunu tutmuştur. Daha sonra

116 İbn Arabî, Muhadarâtü'l-ebrar, I, 7, 10.

117 Fütûhât (DS), II, 177; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 101-105; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 87-91.

Muhammed'in annesinin hastalığı dolayısıyla geri döndüğünü ve ölene kadar annesine hizmet ettiğini öğrenir.[118]

Kur'ân ve Arapça öğreten **Ebû Abdullah Muhammed b. Cumhûr,** onun yol ışıklarından biri olarak görünür. Kur'ân konusundan son derece titiz bir zattır ve muhtemelen Kur'ân'a nazire olacak korkusuyla şiir okumaz. Onun Kur'ân ve Arapça bilgisinden oldukça istifade eden İbn Arabî, Kur'ân ve ibadete olan düşkünlüğünden de derin bir şekilde etkilendiğini ifade eder.[119]

Hocası Salih el-Adevî'nin müritlerinden, Allah'ın veli kullarından ve aynı zamanda amcasının dostu olan **Ebû Ali Hasan eş-Şekkâz** maneviyat yönünden istifade ettiği kişilerdendir. Bu zat, genç yaşta ölene kadar da onunla olan dostluğunu sürdürmüştür. El emeği ile geçimini temin eden bu zatın dürüstlüğü ve fazileti İbn Arabî'nin şeyhleri arasında yer alan eş-Şirbelî'yi etkilemiş olacak ki, kardeşinin kızını onunla nikâhlamıştır.[120]

Ömrünün ahirinde yani seksen yaşında irfan yoluna girmiş bulunan amcası **Ebû Muhammed Abdullah İbnü'l-Arabî et-Tâî**, her gün bir hatim okur ve sevabının yarısını 'şu çocuk' diye nitelediği İbn Arabî'ye hibe ederdi. Küçüklüğünde kendisinden ilim öğrendi ve özellikle tasavvuf yoluna girmede aydınlatıcı bir etkisi oldu.[121]

Sâlih el-Harrâz, onun tanıdığı, ibadete düşkün, hak-hukuk gözeten ve kendi el emeği ile geçinen insanlardandır. Tanıdığında yetmiş yaşında olmasına rağmen,

---

118 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 105-107; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 92-94.

119 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 107-108; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 94-95.

120 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 109-110; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 95-96

121 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 110; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 96-97.

hâlâ eski ciddiyet ve gayreti ile ibadetine devam etmektedir. Ayakkabı dikim ve tamiri işi yapan bu zatın, bir gün yaptığı bir iş karşılığında iki misli ücret teklif eden bir kimseden, işin karşılığı değil diye ücreti almak istememesi hak ve hukuk gözetmesinin en önemli göstergesidir. İnsanlarla çok fazla konuşmayan ve görüşmeyen bu zat, son yıllarında şehir dışına çekilmiş ve herkesten uzak yalnız yaşamıştır.[122]

Abdullah el-Hayyât, diğer dostlarının aksine on ya da on bir gibi küçük yaşta tanıdığı bir kişidir. İşaret yoluyla anlaştıkları bu çocuk ile İşbiliye'nin el-Adîs mescidinde görüştüklerini, ikindi namazını birlikte kıldıklarını, ancak bütün çabasına rağmen ne evini öğrenebildiğini ne de kendisini bir daha görebildiğini zikreder. Ancak bu çocuktan manevi alanda çok ciddi bir fetih (manevî açılım) elde ettiğini bildirir.[123]

Fâtımâ binti Ebî Müsennâ, onun tanıdığı kadınlardandır. İbn Arabî, onun doksan yaşını geçmiş olduğunu ve yemeğini kendisi yiyemeyecek durumda olmasına rağmen yüz güzelliğinden bir şey kaybetmediğini ve suretinin 'Fatiha' suresini andırdığını belirtir. İbn Arabî'nin onunla görüşmesi ancak doksan beş yaşında gerçekleşmiş olmasına rağmen ondan manevî bakımdan çok etkilendiğini içtenlikle dile getirmesi vefa örneğidir.[124]

İşbiliye'de karşılaştığı diğer zatlar ise şunlardır: Ebü'l-Abbas Ahmed b. Hemmâm, on sekiz yıl Ebû Medyen'e hizmet etmiş olan Ebû Ahmed es-Selâvî, Hz. Peygambere çok selavât getirdiği için 'Allahümme Salli Alâ Muhammed'

---

122 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 128-129; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 116-117.

123 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 129; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 1117-118.

124 Fütûhât (DS), I, 274; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 137-138; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 132-133.

şeklinde isimlendirilen el-Haddâd,[125] zahid bir fakîh olan İbü'l-Âs Ebû Abdullah el-Bâcî,[126] Kendisini Gazzâlî'nin kitaplarını okumaya adamış olan Ebû Abdullah b. Zeyn el-Yabirî,[127] Ebû Abdullah el-Kastîlî,[128] Maliki mezhebinden olan ve Kur'ân, Arapça ve fıkhı çok iyi bilen Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Münzir[129] ve Ebû Vekîl Meymûn b. Tûnisî.[130]

3. Mevrûr (Endülüs)

Dönemin Ebû Medyen'e hizmet etmiş önemli şeyhlerinden ve İşbiliye yakınlarındaki Mevrûr sakinlerinden olan **Ebû Muhammed Abdullah b. el-Üstaz el-Mevrûrî**, İbn Arabî'nin İşbiliye'de karşılaştığı ve ilminden istifade ettiği kişilerdendir. Ebû Medyen tarafından çok sevilen ve onun işareti üzerine hac yapan Abdullah, annesi dolayısıyla Bicaye'den Endülüs'e gelmiş ve orada İbn Arabî'nin üstadlarıyla görüşmesi esnasında İbn Arabî ile tanışmıştı.[131]

4. Mirşane/Marchena (Endülüs/İspanya)

İbn Arabî'nin tanıdığı kadınlardan biri de 'Şems' diye bilinen **Şemsu Ümmi'l-Fukarâ'**dır. İnsanlara güzel muamelede bulunan ve keşf ehlinden olan Şems'in yanına İbn Arabî, birçok kere gitmiş ve onun manevî birikiminden istifade etmiştir.[132]

---

125 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 134; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 125.
126 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 134; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 126.
127 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 1134-135; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 126.
128 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 135; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 127.
129 Fütûhât (DS), I, 274; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 135; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 127.
130 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 137; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 130.
131 Fütûhât (DS), IV, 76; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 111; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 97-104.
132 Fütûhât (DS), I, 274; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 133; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 131.

5. Gırnata/Granada (Endülüs/İspanya)

Ebû Muhammed Abdullah el-Bâğî eş-Şekkâz, arkadaşı Abdullah Bedrü'l-Habeşî ile birlikte evine giderek tanıştıkları bir zattır. İbn Arabî söz konusu şeyh ile ilk karşılaşmasını "Benim âdetim bir kimsenin yanına girdiğimde şeyh olsun fakîr olsun üstümdeki bütün paraları vermem idi; bu şeyhin yanına girdiğimde cebimde sadece bir dirhem vardı ve onu şeyhe takdim ettim." şeklinde anlatır. Bu zatın, ciddiyet sahibi ve gayretli kimselerden olmasının, üzerinde sürekli hüzün ve ağlama halinin bulunmasının, günahı küfür kadar çirkin görmesinin, insanlara yönelik son derece yumuşak ve nazik bir davranış sergilemesinin İbn Arabî üzerinde büyük tesirler bıraktığı ifadelerinden anlaşılmaktadır.[133]

6. Kurtuba/Cordoba (Endülüs/İspanya)

Ebû Muhammed Abdullah el-Kattân, Kur'ân'a son derece bağlı, hak bildiği yolda kınamalara aldırmayan, kudret sahibi sultanların yüzüne karşı hak ve hakikati haykıran bir yapıya sahiptir. Bu zatın Kurtuba kentinde "kitap tasnif ve telifi ile uğraşan insanların yarın hesapları ne uzun olacak; bu kimseler Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadisleri ile ikna olmuyorlar mı?" şeklindeki sözleri İbn Arabî'yi oldukça etkilemiştir. Onun anlattığına göre, dönemin sultanı şeyhi öldürmek istemiş ve adamları onu apar topar vezirin huzuruna çıkarmışlar, vezire karşı: "Ey Allah düşmanı, kendini bilmez niçin beni getirttin?" diye seslenmiştir. Bunun üzerine vezir: "Bugünden sonra Allah sana yaşamayı mümkün kılacak mı?" diye mukabele etmiştir. Şeyh de ona: "Sen eceli öne alamazsın, takdir olunana da

133 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 118-119; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 103.

engel olamazsın, bu söylediklerinin hiçbiri olmayacak ve ben senin cenazende hazır bulunacağım” demiştir. Vezir, sultan ile görüşmek için giderken onu da zindana attırdı. Ertesi gün, sultanın huzuruna çıktığında tavrında hiçbir değişiklik yoktur. Bu hali, sultanı son derece etkilemiş ve yanında kalmasını teklif etmiş, ancak şeyh. “Senin şu oturduğun yer gasbedilmiştir, oturduğun köşk de haksız olarak alınmıştır; eğer ben mecbur edilmeseydim, kesinlikle buraya girmezdim.” diye sultana çıkışmıştır. Sultanı bir utanç basmıştır. Bunun üzerine onu serbest bırakmış ve birtakım hediyelerle gönlünü almak istedi ancak, o hediyeleri reddetmiş, sadece affedilmeyi kabul etmiş ve huzurdan çıkmıştır. Hâlbuki bu zat iki dirhemi bir arada görmüş değildir. Bu olaydan sonra çok geçmemiş, vezir ölmüş ve Ebû Muhammed el-Kettân onun cenazesinde bulunmuştur. İbn Arabî, Kurtuba’da bulunan bu şeyhin yanına da arkadaşı Bedrü’l-Habeşî ile gitip geldiklerini ve onun manevîyatından istifade ettiklerini bildirir.[134]

Kurtuba’da yerleşik olan **Ebû Muhammed Mahlûf el-Kabâî/el-Kabâyilî**, kısa görüşmelerine rağmen sürekli zikir ve dua hali İbn Arabî’yi derinden etkiledi. Babasını, duasını almak için ona götürdü, yanında ikindi namazını kıldıktan sonra yemek yediler. Eve döndükten sonraki gece rüyasında bir insan topluluğu gördü ve içlerinden konuştuğu kişinin Hûd (as) olduğunu öğrendi. Sorduğunda hepsinin Ebû Muhammed için geldiklerini öğrendi. Ertesi gün Ebû Muhammed’in hastalandığı haberi geldi ve birkaç gün geçmeden şeyh dar-ı bekâya irtihal etti.[135]

---

134 İbn Arabî, Risâletü Rûhi’l-Kuds, s. 119-121; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi’l-Kuds, s. 104-106.

135 İbn Arabî, Risâletü Rûhi’l-Kuds, s. 127-128; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi’l-Kuds, s. 115-116.

Kurtuba'da görüştüğü diğer kişiler **Ebû Abdullah el-Ferrân**[136] ve **Yusuf b. Sahr'**dir.[137]

7. Runde/Ronda (Endülüs/İspanya)

Dağların şeyhi (şeyhu'l-cibâl) diye nitelediği **Ebû Abdullah Muhammed b. Eşraf er-Rundî** ile Şezûne'de karşılaştılar ve onun firaset sahibi, hüzünlü yapısı, çok namaz kılan ve oruç tutan halinden etkilendi.[138]

Bu şehirde karşılaştığı bir diğer kişi de, ehl-i fütüvvet'ten **Ebû ishâk el-Kanûnî**'dir.[139]

8. Bâğa (Endülüs)

Bâğa'da tanıştığı **Ebû Abdullah b. Bistâm el-Bâgî**, çok Kur'ân okumakla meşhurdur.[140]

9. Karmûne/Carmona (Endülüs/İspanya)

Karmûne'de tanıştığı **Yûsuf b. Yağzî** de çok Kur'ân okumakla meşhur bir zattır.[141]

10. el-Cezîretü'l-Hadrâ (Endülüs)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Ahmed b. Tarîfü'l-Abesî, Ebû Abdullah el-Kuraşî'nin şeyhi olup aslen Mısırlıdır. Güzel ahlâklı, ılımlı ve hakkı söylemekten hiçbir zaman çekinmeyen bir yapıya sahiptir. Uzleti çok istemesine rağmen mesleği dolayısıyla buna imkân bulamadı. Toprak

---

136 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 135; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 126.

137 Fütûhât (DS), I, 274;

138 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 122-125; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 109-112.

139 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 133; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 123.

140 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 133; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 123.

141 Fütûhât (DS), II, 637; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 133; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 123.

ve seramik türü bardak çanak satardı. Bununla birlikte, sufîlere ait birçok kitap istinsah etti, çünkü öğrenmeye çok meraklı ve düşkündü. İbn Arabî, onu dostu Abdullah Bedrü'l-Habeşî ile birlikte 589/1192 tarihinde Cebel-i Tarık'ın Endülüs tarafında yer alan el-Cezîretü'l-Hadrâ'daki evinde ziyaret etti ve bir kez de Cebel-i Tarık Boğazı'nın Kuzey Afrika tarafında yer alan Sebte şehrinde onunla buluştu.[142]

11. Sebte/Septa (Mağrib/İspanya)

Sebte'de birçok kez buluştuğu **Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahîm el-Mâlikî**, İbn Tarîf'in de dostudur. Bir gün bulundukları yere Sultan Ebü'l-Ala iki sofra yemek gönderir, ancak İbn Arabî ve arkadaşları yemezler, ikinci gün de aynısı tekrar eder. Orada bulunanlar ve sultanın veziri bu duruma kızarlar. Mesele sultana intikal ettiğinde o, "Biz hayır yapmak dilemiştik o ise halini daha iyi bilir." şeklinde orta yollu bir söz söyler. Ancak bu duruma Ebû Muhammed Abdullah içerlemiştir, çünkü İbn Arabî ve dostlarının başına bir şey gelmesinden korkmaktadır. İbn Arabî onun bu halinin dünyevî maslahatı tercihten kaynaklandığını ileri sürer; hâlbuki ona göre Allah'ın hukukunun gözetilmediği bir yerde yemek yenmesi uygun olmaz. İbn Tarîf'in "Siyaseti gözetmek gerekir." sözüne İbn Arabî 'ana para' diye nitelediği 'dinin muhafazası' yerine gelmişse bunda bir beis olmayacağını vurgular.[143]

Şair kişiliği ile meşhur **Ebü'l-Hasan Ali el-Müsfir**, onun Septe'de tanıştığı kişilerdendir. Bir kasidesini

---

142 Fütuhât (DS), I, 617; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 130-131; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 120.

143 Fütuhât (DS), I, 617; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 131-133; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 121-122.

Muhâdaratü'l-Ebrâr adlı kitâbında nakleden İbn Arabî, bu kişiye ait *Minhâcü'l-Âbidîn* ve *Kitâbü'n-nefh ve't-tesfiye* adlı eserlerin yanlışlıkla Gazzâlî'ye nispet edildiğini belirtir.[144]

İbn Arabî'nin kendisinden hadis öğrendiği ve hadis rivayetinde bulunduğu muhaddis bir zat olan Ebü'l-Huseyn **Yahyâ b. es-Sâiğ**, uzun süre birlikte olduğu kişilerdendir.[145]

12. Fas (Mağrib/Fas)

İbn Arabî Fas kentine ilk olarak 591/1194 yılında geçti, oradan tekrar 592/1195 tarihinde İşbiliye'ye döndü. 593/1196 yılında Fas'ta bulunan İbn Arabî, zamanın kutbu (kutbü'z-zamân) ile buluştu[146]; 594/1197'de manevî bir yolculuğa (isrâ) çıktı. *Kitâbü'l-İsrâ ilâ makami'l-esrâ* adlı eserinde bahsettiği bu yolculuk, ona göre peygamberlerin sünneti ve velilerin geleneklerine uygundur. Bununla onun kevnî âlemden ezelî mevkiye doğru bir yolculuğu gerçekleştirmiş oldu ve varlık ve hakikat ehli hakkında bilgi edindi.[147] Ayrıca o, bu dönemde Fas'ta 'ârif' diye nitelediği birçok kimse ile görüştü.[148]

İbn Arabî'nin âlemdeki dört evtaddan biri olarak zikrettiği **İbn Ca'dûn el-Hanâvî**, 597/1200 senesinde Fas'ta vefat etti, yerine oğlu geçti. İbn Arabî, Fas kentine vardığında şöhretini duyan Hanâvî onunla görüşmek ister, ancak mümkün olmaz. Bir gün İbn Arabî otururken

144 İbn Arabî, Muhâdaratü'l-Ebrâr, I, 224.

145 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 134; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 125.

146 Fütûhât (DS), II, 555'den naklen Mahmûd el-Gurâb, eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî, s. 64.

147 İbn Arabî, Kitâbü'l-İsrâ ilâ makâmi'l-esrâ (Resâil İbn Arabî içinde), Haydarâbâd Dekken 1368/1948, s. 1-3, 92.

148 İbn Arabî, Kitâbü'l-menzili'l-kutub (Resâil İbn Arabî içinde), Haydarâbâd Dekken 1368/1948, s. 5

bir zat çıkagelir; selam vererek önüne oturur ve Hâris el-Muhasibî'nin *Kitâbü'l-ma'rife* adlı eserini açarak bir miktar okur, akabinde "Bunun anlamı nedir." diye sorar. Bunun üzerine İbn Arabî şeyhi tanır. Şeyh ona: "Ben seninle tanışmayı arzu ediyordum, şu an bu isteğim gerçekleşti." der. Bu zatın güzel sesiyle Kur'ân okumasının ve üst düzeydeki çalışkanlığının İbn Arabî'yi çok etkilediği görülür.[149]

Gezgin bir derviş olan **Mûsâ b. İmrân es-Sidrânî**, İbn Arabî'nin dostları arasında yer alır. Onunla ilk karşılaşması İşbiliye'de gerçekleşir. Akşam namazını ve arkasından iki rekat nafileyi kılan İbn Arabî'nin yanına Ebû İmran çıkagelir. O sıralarda Ebû Medyen'i düşünen ve onunla karşılaşma arzusu duyan İbn Arabî'ye bu zat Bicaye'den bir selam getirmişti. Bir Afrika kenti olan Bicaye ile İşbiliye arası, o günün şartlarında kırk günlük mesafedir. Aralarında şu konuşma geçer:

-Nereden geliyorsun?

-Bicaye, Ebû Medyen'in yanından.

-Ne zaman görüştünüz?

-Bu akşam namazını beraber kıldık, şeyh yüzünü bana çevirdi, şöyle dedi: 'Muhammed İbn Arabî, İşbiliye'de şöyle şöyle düşündü. Ona bunu açıkla ve benim hakkımda şunları söyle...' Şeyhle, bizim buluşmamız ancak ruhlarımızla gerçekleşecektir. Bu dünyada cisimlerimizin buluşmasını Allah uzak kılmıştır."

Bu kişi abdâl grubundandı ve kesinlikle bir yere yerleşmezdi. Sultan, onu Fas'ta bir eve demirlerle bağlayarak hapsetti, kapısına da bir muhafız dikti. Sabah vardıklarında demir yerinde duruyordu, ancak Ebû İmrân yoktu, çünkü o Ebû Medyen'in yanına gitmişti. Kapıyı açan Ebû

149 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 121-122; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 107-108.

Medyen, ona artık güvende olduğunu ve zalimlerden kurtulduğunu müjdeledi.[150]

Altmış yıllık ömründe asla kıbleye sırtını dönmeyen **Ebû Abdullah el-Mehdevî**[151] ve Kur'ân bilgisi ve hadisçiliği ile meşhur olan **Ali b. Mûsâ b. el-Bukrân**[152] onun bu kentte tanıştığı ve görüştüğü kimselerdendir.

Mûsâ Ebû Abdullah el-Muallim, İbn Arabî'nin Fas'ta tanıştığı zatlardandır. Bu zatın salih, günah nedir bilmeyen ve Kur'ân hafızı olan oğlundan da sitayişle bahseder.[153]

13. Bicâye (Mağrib/Cezayir)

Fas'tan Bicaye'ye geçen İbn Arabî çok sevdiği Ebû Medyen'i göremez, ancak müridleri ile görüşür. Burada iken yazdığı *Kitâbü'l-İsrâ ilâ makâmi'l-esrâ* adlı eserinde Ebu Medyen'in Horasanlı bir kişi tarafından verilen zamanının 'kutbu' ünvanına sahip olduğu ve onun ölümü ile bu kutubluk ünvanının Bağdat'ta bulunan Abdulvahhab isimli bir zata geçtiği bilgisini verir.[154] Buradan onun doğu seferinin sebebinin 'kutub' diye nitelediği bu zatlarının izini sürmek olduğu çıkarılabilir.

Ebû Medyen'in müritlerinden **Ebû İshak el-Kurtubî**, tevhid ehli insanlardandır.[155]

İlmiyle amil **Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Hasan el-Hasenî**, onun Bicaye de karşılaştığı ve birçok eserini

---

150 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 125-126; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 113-114.

151 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 134; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 125.

152 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 134; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 125.

153 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 136; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 128.

154 İbn Arabî, Kitâbü'l-menzili'l-kutub (Resâil İbn Arabî içinde), Haydarâbâd Dekken 1368/1948, s. 12.

155 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 134; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 125.

bizzat kendisinden okuduğu bir zattır. *Fütûhât*' ta da bu kişiden şitayişle bahseder.[156]

14. Tunus (Mağrib/Tunus)

İbn Arabî'nin *Risâletü rûhi'l-kuds* adlı eserini kendisine yazdığı Tunus'ta mukim olan Ebû Muhammed b. Abdulazîz b. Ebû Bekir el-Kuraşî'nin yakın arkadaşı olan **el-Hâc Ebû Muhammed Abdullah el-Bercânî**, sünnete ve sünnet topluluğuna bağlılığı ile övdüğü bir zattır.[157]

Ebû Muhammed Abdullah b. Hamîs el-Kettânî, Tunus'ta karşılaştığı ve görüştüğü bir zattır.[158]

15. Dâru'l-Kîr (Mağrib)

Ebû Abdullah Muhammed el-Bâbilî, İbn Arabî'nin kendisinde birçok acâib haller gördüğü bir zattır.[159]

B. DOĞU GÜZERGÂHI

1. Kudüs (Beytü'l-Makdis)

İbn Arabî, insanlarda bulunan birtakım özelliklerin bilgi elde etmede kullanılabileceği görüşündedir. Bunlardan biri de, koklama duyusunu kullanarak etrafı tanıma ve insanlar hakkında kanaat ve bilgi sahibi olmaktır. Nitekim kendisi, Kudüs'te koklama duyusu yoluyla birtakım bilgiler elde eden bir topluluğu gördüğünü belirtir.[160]

---

156 Fütuhât (DS), II, 637; İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 135; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 126.

157 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 136; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 128.

158 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 137; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 130.

159 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 136; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 129.

160 Fütûhât (DS), I, 217.

2. Mekke (Hicaz/Arabistan)

İbn Arabî, Mekke'ye 598/1201 yılında geldi ve orada birçok ileri gelen kadın-erkek, edib ve salih kişiyle tanıştı. Bunlar içerisinde onu en çok etkileyen ve kendisinden Ebû İsâ et-Tirmizî'nin hadîsle ilgili kitabını (muhtemelen *es-Sünen*) okuduğu Mekînüddin Ebû Şuca' Zahir b. Rüstem b. Abû Racâ el-Isfehanî adlı bir zattır. Bu kişiden kendisinden duyduğu bütün hadisleri rivayet etme icâzeti aldı. 'Hicazlıların kadın şeyhi (şeyhatü'l-Hicâz)' diye tanıttığı Ebû Şuca'nın yaşlı kız kardeşi Fahrunnisâ binti Rüstem ise, kardeşi vasıtasıyla İbn Arabî'ye umumî bir icazet verdi. [161] **Sitti Gazâle** olarak tanınan kadın yine onun Mekke'de tanıştığı kişilerdendir.[162]

Duasını aldığını belirttiği **Ebü'l-Abbâs el-Harrâz**, İbn Arabî'nin Mekke dostlarındandır.[163] İbn Arabî, Mekke'de bunun dışında ismini vermediği ancak 'abdâl' olarak nitelediği yedi zat ile de görüştüğünü bildirir.[164] Bunlarla Mekke'de Harem-i Şerif'te selamlaştı, bir araya geldi ve konuştu. Söz ettiği bu zatlardan bazıları ile İşbiliye'de 586/1191 yılında karşılaştığını da belirtir.[165]

Risâletü rûhi'l-kuds adlı eserinde görüştüğünü söylediği, ancak nerede yaşadıkları hakkında bilgi vermediği kişiler ise şunlardır: Onun *Kitâbü Ankâi Muğrib fî ma'rifeti hatmi'l-evliya ve şemşi'l-mağrib* adlı eserinin yazılmasına sebep olan **Ebû Yahyâ b. Ebî Bekir es-Sanhâcî,** ölünceye kadar mushafı önünden kaldırmadan sürekli

161 İbn Arabî, Tercümânü'l-Eşvâk, Beyrut 1386/1966, s. 7-8.

162 Fütûhât (DS), I, 274.

163 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 136; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 128.

164 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 1; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 130.

165 Fütûhât (DS), II, 455.

okuyan **Ebü'l-Abbâs b. Tâce**[166] ile gezgin hayatı yaşayan **Abdüsselâm Esved es-Sâih**[167] ve Ehl-i Kur'ân olarak nitelediği **Ebû Abdullah el-Murâbıt.**[168]

İrşâd Makamına Yükselmesi ve Faaliyetleri

İbn Arabî, Mekke'deki ikameti sırasında hayatında dönüm noktası olacak bir manevî tecrübe yaşadı. Kendisini âdeta hapsedilmiş ve baskı altına alınmış hissettiği günlerde, Allah kalbine hikmet kapısını açtı ve hikmet denizini oraya akıttı. Ancak bu hikmetin ağırlığı onu korkuya sevketti. İnsanlardan uzaklaşmaya, onlarla görüşmemeye ve derslerini iptal etmeye karar verdi. Tam o sırada kendisine insanların arasına katılma ve onlara nasihatte bulunma görevi yüklendi. Bu tecrübenin Mekke'de ve Şam'da birkaç kez gerçekleştiğini kendisi ifade eder. İbn Arabî, bir dostuna yazdığı *Ruhu'l-kuds* adlı eserinde bu olayı şöyle aktarır:

"Aziz Dostum! Nefsimle aramda meydana gelen şu olaydan seni haberdar etmek istedim. Nefsimi bu beldede (Mekke) tutuklanmış ve baskı altına alınmış gördüm. Bilirsin ki, ben nefsin bütün özellikleri ile varlığını sürdürdüğü kanaatindeyimdir. Bana göre, hiçbir zaman o özelliklerinden arınmak suretiyle yok olmaz. Zira ben nefsin hakikatlerini ve yerini çok iyi biliyorum. Böyle düşünmemin bir başka sebebi de Allah'ın kalbime hikmet kapısını açarak, ona hikmet denizlerini akıtması ve böylece sırrımın o engin denizin ortasında yüzmeye başlamasıdır. Hatta öyle bir hâl oldu ki -Allah'a yemin ederim-, rüzgârlar ve fırtınalar şiddetlenip dalgalar yükselmeye ve

166 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 133; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 123.

167 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 135; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 127.

168 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 137; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s.130.

uğultu artmaya başladığında o denizin enginliğini görüyordum. Sonra dönüp göğsümdeki marifet ve sırlar denizinin dalgalanmasına baktım. Daha önce bahsettiğimiz, dalgaların çarpışması ve rüzgârların şiddetle esmesine rağmen, göğsümdeki hikmet denizinin coşup uğuldaması sırasında onu hareketsiz ve durgun olarak müşahede ettim. Özellikle de Mekke-i Müşerrefe'de yaşadığım hâl böyle idi. Öyle ki, şiddetli bir korku, müthiş bir ümitsizlik ve kahredici bir endişe beni kapladı. Bütün meclisleri bırakmaya, insanlara ders vermemeye niyetlendim. Ancak bana kaçınılması imkânsız kesin bir buyruk olarak ders halkalarında bulunmam ve insanlara nasihat etmem emredildi. Ben de sözüne itibar edilir ve etkili söz sahibi biri olarak yaptığım işe devam ettim. Sonra, meskenim hükmünde olan nefsimle baş başa kalıp da içinde ve üzerinde bulunduğum hâl ile mevhibeleri tarttığımda, bunları birbirine bağlayacak bir ilişki ve zikre değer bir bağlantı bulamıyordum.. Vallahi aziz dostum, bunun bana Allah'ın bir 'mekr'i ve 'istidrac'ı olmasından endişe ettim. Ne olduğunu ancak Allah'ın bilebileceği bir hal içinde nefsimle baş başa kaldım. Bu arada nefsimi yoklayacak (kontrol edecek) bir yol da bulamıyordum. Her türlü ilk hakikatleri ve marifetleri ihtiva eden bütün yollar yüzüme kapanmıştı. Sonunda Allah bana bir rü'ya lütfetti de, o suretle nefsimi nasıl ele geçirip ilzam edebileceğimi anladım. Bu olay şöyle oldu: Rü'yamda kendimi sanki cennete konulmuş olarak gördüm. Oraya ulaşmıştım, ama ne cehennem ne haşir ne hesab ne de kıyamet korkularından birini görmüş ve yaşamıştım. Bu durum nefsimde derecesi ölçülemeyecek kadar büyük bir rahatlık ve huzur meydana getirdi. Kur'ân'da zikredildiği şekilde Allah'a hamd ettim. Uyandığımda, benim bu halimde bir noksanlık olduğunu

ve nefsimin Allah'ın kendisine verdiği ilimden daha yüksek bir noktada bulunduğunu iddia ettiğini anladım. Şayet nefsim fena bulacak tarzda hakkı, aklî, mukaddes ve ilahî bir çerçevede yaşamış olsaydı, ne cennete girmekten lezzet alır, ne de rahatı aklına getirebilirdi. Allah'ın Celalinde tenezzüh onu, rahatını gözetmekten ve ahiret korkularından kurtulmuş olmayı düşünmekten alıkoyardı. Bununla birlikte nefsim, insanî hakikatlerin taksimi ve mertebelerinden hareketle bana karşı susturucu delil getirmeye kalkıştı. Ama ben ona kulak asmadım, onu ilzam ederek, kusurunu ve ulaşamadığı bir mertebe hakkındaki büyük iddiasını bir bir anlattım. Nefsime karşı beni muzaffer kıldığı için Allah'a hamd ettim. Nefsime şöyle seslenmiştim: Ey Nefis! Seni muhalefet fıtratı üzere yaratıp kötü özelliklerin mahalli yapan Allah'ın yüceliğine yemin ederim ki, bütün hallerini Allah'ın Kitabına ve Rasûlünün sünnetine arz etmeden senin bu iddiaları dile getirmene müsaade etmeyeceğim. Eğer bunu kabul edersen ve ben de bu hususta sende bir noksan bulamazsam, ben de senin üzerimde kurmak istediğin otoriteni kabul ederim. Allah Teala Kur'ân'da şöyle buyuruyor: "Sizin için Allah'ın Rasülünde güzel bir örnek vardır."[169] İbn Mes'ûd (r.a.) da şöyle demiştir: "'Ey iman edenler!' ayetini duyduğunda bu hitabın kendine yöneltilmiş olduğunu düşün." Şayet seni bunun dışında bulur ve ilzam edersem, ben yine de sana mensubu bulunduğun Suffe ehlinin ve onların içindeki büyük sahabelerin seçkinlerinin hallerine uygun hareket etme konusunda hoş ve merhametli davranacağım. Eğer herhangi bir halde onlardan biriyle uyuşursan, seni onunla beraber kabul ederim ve senden razı olurum. Şayet bu olmazsa, sahabeye uymanda takip ettiğim

---

169 el-Ahzâb 33/21.

metodu, tabiine uymanda izlerim. Eğer onların hallerine takat getiremezsen tebeuttabiîn veya onlara tâbi olanlara uyman hususunda seninle hareket ederim. İmdi, ya yukarıda saydığım gruplardan birisine uyacaksın ya da onların gerisinde kalacaksın. Aksi takdirde canın cehenneme ve senin bütün hikmet ve marifetini usta bir sarrafın elindeki kalp dirhem (sahte para) olarak kabul edeceğim."[170]

el-Fütûhâtü'l-mekkiyye'deki ifadeleri ise şöyledir:

"Allah Teala; Allah'a, Rasûlüne, Müslümanların imamlarına ve bütün bir Müslüman halka karşı samimi olmamı Peygamberinin diliyle umumi olarak bana emretti. Daha sonra aracısız ve hususi olarak Mekke'de ve Şam'da bana birkaç kez 'Kullarıma nasihat et' diye hitapta bulundu."[171]

Yaşadığı bu hal, onun artık öğrenim safhasından öğretici safhasına, tasavvufî ifade ile seyr u sülûkünü tamamlamak suretiyle mürîd halinden, mürşit makamına geçtiğini gösterir. Bu mülâhaza ile bundan sonraki hayatı incelendiğinde başta yöneticiler olmak üzere hayatının tamamını insanlara nasihat etmeye adadığı görülür. Sözgelimi Mekke'de insanlara vaaz ve nasihatte bulunduğunu,[172] Gazzâli'nin *İhyau ulûmi'd-dîn* adlı eserini okuttuğunu[173] dile getirmesi mürşitlik görevine fiilen başladığını gösterir. Zaten anılan bu olaydan sonra gerçekleşen İbn Arabî'nin seyahatleri, irşad ağırlıklıdır. İrşada paralel olarak hayatında te'lif faaliyetleri de önemli bir yer tutar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun bu dönemdeki faaliyetlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Mekke'de *Tercümânü'l-eşvâk* isimli şiir kitabını yazdı.[174] Kudsî

170 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-Kuds, s. 43-45; Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 23-27.

171 Fütûhât (DS), I, 657.

172 Mahmud el-Gurâb, Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds, s. 21.

173 Fütûhât (DS), IV, 552.

174 İbn Arabî, Tercümânü'l-eşvâk, (Beyrut 1386/1966), s. 8.

hadisleri derlediği *Mişkâtü'l-envâr*'ı burada kaleme aldı. Eserlerinin en hacimlisi ve hemen hemen bütün fikirlerini ihtiva eden ünlü eseri *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*'yi 599/1202 yılında Harem-i Şerif'te yazmaya başladı.[175] Kâbe'nin manevî şahşiyetine yazdığı mektuplardan oluşan *Tâcü'r-resâil* adlı eserini 600/1203 yılında,[176] Taif ziyaretinde ise *Hilyetü'l-ebdâl* adlı kitabını yazdı.[177] 602/1205 tarihinde Mekke'de *Kitâbü'l-yakîn*, bunun akabinde de *Kitâbu şakki'l-ceyb bi ilmi'l-gayb* adlı eserini kaleme aldı.[178] 601/1204 yılında Musul'da bulunduğu sırada *Muhadaratü'l-ebrâr ve müsâmeratü'l-ahyâr* adlı eserini kaleme aldı.[179] İsmine gore *et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye* isimli eserini de yine bu şehirde kaleme alması ihtimal dahilindedir. Erbil'de 'şeyhlerin şeyhi' diyen tanınan bir adamla tanışan İbn Arabî, onun Mağrib'in sufî hayatı hakkındaki yanlış bilgilerini izale etmeye çalıştı.[180] Anadolu Selçuklu Sultanı Birinci Keykâvus'a, dönemin Haçlı saldırılarının oluşturduğu şartlar gereği Hıristiyanlara karşı dikkatli olması ve İslam'ı ve Müslümanları desteklemesi yönünde nasihatler içeren mektup yazdı.[181] Aynı şehirde 613/1217 tarihinde Mekke'de kaleme aldığı *Tâcü'r-resâil* adlı eserini okuttu ve dinleyenlere icâzet verdi.[182] Ayrıca yine Konya'da Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile görüştü

175 Fütûhât (OY), I, 72, 216 vd. ; Osman Yahya, "Mukaddime" (Fütûhât OY), I, 28.

176 İbn Arabî, Tâcü'r-resâil (Resâil İbn Arabî, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, II, 235.

177 Nihat Keklik, a.g.e., s. 148. (Tâcü'r-resâil'in bir nüshası Tire Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf nr. 151'de bulunmaktadır.)

178 İbn Arabî, Kitâbü'l-yakîn (Resâil İbn Arabî, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, IV, 64; a. mlf., Kitâbü şakki'l-ceyb bi ilmi'l-gayb (Resâil İbn Arabî, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, I, 285.

179 İbn Arabî, Muhâdaratü'l-ebrâr, I, 87.

180 İbn Arabî, Risâletü Rûhi'l-kuds, s. 39.

181 Fütûhât (DS) IV, 533, 547.

182 İbn Arabî, Tâcü'r-resâil, II, 284.

ve ona manevî tecrübelerini aktardı. Bağdat'ta 608/1212 senesinde *Avarif* sahibi Sühreverdî (ö. 632/1234) ile görüş alış verişinde bulundu. Mekke'de yazdığı *Tercümânü'l-eşvâk* adlı manzum eserine iki dostu ve öğrencisi Ebû Muhammed Abdullah Bedr el-Habeşî ile İsmail b. Sûdekin Nûrî'nin isteği üzerine Halep'te şerh yazdı.[183] Ömrünün sonunda Şam'a yerleşen Şeyh, orada, 618/1222 yılında *Menzilü'l-menâzilü'l-fehvâniyye* adlı eseri için İsmail b. Sûdekin ve babasına icazet verdi.[184] 621/1225 yılında *Kitâbü'l-hurûfi's-selâse,*[185] *Kitâbü nüshati'l-hak,*[186] *Risâletü'l-envâr*[187] adlı eserlerini kaleme alan şeyh, meşhur eseri *Füsûsü'l-hikem*'i 627/1227 yılında tamamladı. İrşad faaliyeti çercevesinde eserlerinden insanları istifa ettiren İbn Arabî'nin Mekke'de telif ettiği, *Tâcü'r-resâil* adlı eserini 633/1233 yılında bu şehirde de insanlara okuduğunu veya okuttuğunu ve akabinde dinleyenlere icazet verdiğini görüyoruz.[188] Başyapıtı el-*Fütûhâtü'l-mekkiyye* adlı eserini 636/1238 yılının Rebîü'l-evvel ayının 24. günü icaz ve ihtisar ederek bir kez daha gözden geçirdi ve ikmal etti.[189] Seyahati esnasında öğrenim faaliyetini de sürdüren İbn Arabî, ilk defa İşbiliye'de gördüğü ve ne olduğunu anlamadığı Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserini Bağdat'ta Muhammed Bekrî adlı zattan okudu.

---

183 İbn Arabî, Tercümânü'l-eşvâk, s. 9-10, 199.

184 İbn Arabî, Menzilü'l-menâzilü'l-fehvâniyye (Resâil İbn Arabî, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, I, 143.

185 İbn Arabî, Kitâbü'l-hurûfi's-selâse (Resâil İbn Arabî, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, I, 143.

186 İbn Arabî, Kitâbü nüshati'l-hak (Resâil İbn Arabî, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, I, 276.

187 İbn Arabî, Risâletü'l-envâr (Resâil İbn Arabî, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001, II, 163.

188 İbn Arabî, Tâcü'r-resâil, II, 284-285.

189 Fütûhât (DS), IV, 553.

3. Doğu Seyahatinin Diğer Güzergâhları

Onun doğu seyahatinin Mekke'den sonraki durakları Bağdat, Musul, Erbil, Antakya, Konya, Kayseri, Malatya, Sivas, Halep ve Şam (Dımaşk) olarak görülür.

III. İBN ARABÎ'NİN ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

İbn Arabî'nin eserleri fikrî şahsiyet bakımından incelendiğinde, çok yönlü bir kişi olarak görülmesine rağmen, o, kendisini daha çok tasavvuf erbabının yanında göstermesinin etkisiyle genellikle tasavvuf düşüncesi içerisinde değerlendirilir. Aslında hem aldığı eğitim bakımından hem de verdiği bilimsel ürünler itibariyle ansiklopedik bir kişilik sergiler. En geniş ve temel eseri olan *Fütûhât* incelendiğinde, onun bu çok yönlü kişiliği kolaylıkla fark edilebilir.

İyi bir kültür ortamında yetişmiş olmasının sağladığı avantajla, daha gençlik yıllarında göz dolduracak bir kişiliğe ulaşmış olmasına rağmen Endülüs onu tatmin etmedi ve bu sebeple bütün İslâm dünyasını hedefleyen bir sefere çıktı. Bu yolculuk, ona her rastladığı ilim adamından yardım alabilecek kompleksiz bir tabiatının da yardımıyla muazzam bir birikim sağladı. Öyle ki rastladığı her kitabı ehlinden okuma fırsatı bulmasının yanı sıra, birçok gönül adamından da ahlakî ve manevî tecrübeler elde etti. Bu gayret ve enerjisini telifte de gösterdi, kimi zaman geceleri sabaha kadar eser telifine devam etti. *Kitâbü'l-hak* adlı eserinin şu son cümleleri dikkat çekicidir: "Bu kitap bu kadar yeter. Sabah oldu fecir doğdu. Hazret(-i ilahî) kelimesinin tahakkuk etmesi için Hak bizi münacat yerine davet ediyor. Çünkü hazret için bab-ı salâtta sübût ve zuhûr vardır. Zira musalli Rabbine münacât ediyor. Zuhûrun genişlemesi ve rahmana münacât için sağlam kulpa tutunalım ve kalkalım."[190]

---

190 İbn Arabî, Kitâbü'l-hak (Necip Paşa Ktp., Diğer Vakıf nr. 151) vr. 17a.

İcâze'sinde verdiği bilgiye göre yüze yakın hocadan ders okudu ve tahsilini ikmal etmek suretiyle her birinden icâzet aldı. İsimlerini verdiği okuduğu kitapların sayısı 28'dir. Bunun yanında İbn Hazm (ö. 456/1064), Beyhakî (ö. 458/1066), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi âlimlerin bütün kitaplarını okuduğunu zikreder. Okuduklarının bunlarla sınırlı olmadığını ifade babında *İcâze*'sinin sonunda "Eğer bıkkınlık ve vakit darlığı olmasaydı ders dinlediğim ve mülaki olduğum üstadlarımın diğerlerini de sayacaktım."[191] der. Yine *İcâze*'sinde telif ettiği kitapların 284'ünün adını yazar ve bunları iki kategoriye ayırır: Hakikatle ilgili olanlar ve bunun dışında kalanlar. Hadis ve fıkıh sahasında kaleme aldığı kitapları "hakikat" kategorisine dahil etmez.[192]

İbn Arabî'nin eserleri hakkında doktora çalışması yapmış olan Osman Yahya'nın araştırmasına göre ise onun teliflerinin toplamı 846'dır. Bunlardan 550'si günümüze ulaşmış olup 400 kadarının ona ait olduğu varsayılmaktadır. Osman Yahya onun kitaplarını bilim dallarına göre tasnife tâbi tutarak on kategoriye ayırır. Bunlar, tefsir, hadis, metafizik, ezoterizm (bâtınî/tasavvuf), akaid, tasavvufî ahlak, fıkıh, tarih, şiir ve diğer konulardır.[193]

Parlak bir zekaya sahip bulunan İbn Arabî, önüne gelen fırsatları değerlendirmek suretiyle hemen her ilim dalında kendisini yetiştirmiş ve bu ilim dallarından temel İslâm bilimleri başta olmak üzere her birinde birden fazla eser vermek suretiyle edindiği bilgileri aktarabilme kabiliyetinin olduğunu da ispatlamıştır.

---

191 İbn Arabî, el-İcâze (Mustalahâtü'ş-Şeyh Muhyiddin İbn Arabî içinde, nşr. Bessam el-Câbî, Beyrut 1411/1990), s. 39.

192 a. esr., s. 23-39.

193 Osman Yahya, Historie et Classification de L'oeuvre, D'İbn Arabî (Damas 1964) s. 109 vd.

Kur'ân ilimleri konusunda iyi bir eğitim alan İbn Arabî Ebû Bekr el-Lahmî adlı zattan İşbiliye'de 578 yılında yedi kıraatı okuduğunu zikreder.[194] Bunun dışında daha birkaç kişiden söz konusu yedi kıraatı tekrarlamış[195] ve Kur'ân'ın lafzı konusunda yeterli birikime ulaşmıştır. Nitekim sadece lafız olarak değil Kur'ân'ın anlamına da hâkimiyetinin olduğunu vurgulamak babında *el-Cem ve't-tafsîl fî esrari'l-meânî ve't-tenzîl* adlı 64 ciltlik bir tefsir yazdığını belirtir.[196] Ancak bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte eserlerinde sık sık âyetlere atıfta bulunması ve çoğu kez kendi görüşü istikametinde onları yoruma tâbi tutması, bazı araştırmacıları bunları derlemeye sevketmiştir. Mahmud el-Gurâb böyle bir derleme sonucunda dört ciltlik tam bir tefsir ortaya koymuştur.[197] Aynı eserin sayfa altında *Îcazü'l-beyân fi't-tercemeti âyi'l-Kur'ân* adıyla Fatiha ile Bakara suresinin 253. âyetine kadar olan kısmı açıklayan bir tefsiri daha vardır.[198]

Genellikle tefsir tarihçileri İbn Arabî'nin yetenekli bir müfessir olduğu kanaatindedirler. Ancak bazı âyetlerin içerdiği tasavvufî anlamları ince bir üslupla dile getirmesini olumlu kabul ederken bazı te'villerinde dil kâidelerini zorlayacak hatta yok sayacak tarzda aşırı davranışlarını olumsuz bulurlar.[199] Süleyman Ateş'e göre onunla birlikte işârî tefsir tamamen vahdet-i vücûd felsefesinin tesiri altına girmiş ve çok aşırı te'viller yapılmaya başlanmış, basit manada zühdî tefsirler yerine gayet kompleks felsefî tefsirler devri açılmıştır.[200] İbn Arabî'nin tefsirciliği konu-

---

194 Fütûhât (OY), V, 137; (DS), IV, 550.
195 İbn Arabî, el-İcâze, s. 23-24.
196 a. esr., s. 32.
197 Mahmud el-Gurâb, Rahmetün mine'r-Rahmân fi't-tefsîr ve işârâti'l-Kur'ân min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber,(Dımaşk 1410/1989).
198 bk. a. esr., I, 7-378.
199 Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi (İstanbul 1974), II, 506.
200 Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Okulu (Ankara 1974), s. 167.

sunda Nasr Hamid Ebû Zeyd tarafından *Felsefetü't-te'vîl dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân 'inde İbn Arabî* (Beyrut 1983) adlı ilmî yöntemlerle kaleme alınmış bir eser bulunmaktadır.

Hadis konusunda ise *İcâze*'sinde belirttiğine göre *Kütüb-i Sitte*'nin ilk dört kitabı olan Buharî, Müslim, Tirmizî ve Ebû Davud'un sünenlerini okumuş, bu konuda ehliyet sahibi âlimlerden icazetler almıştır.[201] Bu birikimini telife yansıtan İbn Arabî hadisle ilgili maalesef çoğu günümüze ulaşmayan birçok eser kaleme almıştır. *İhtisaru Müslim, İhtisaru'l-Buharî, İhtisaru't-Tirmizî, Kitâbü'l-misbah fi'l-cem' beyne's-sıhah fi'l-hadis* bunlardan adını verdikleridir.[202] Kudsî hadisleri derlediği *Mişkâtü'l-envâr* ise hadis konusunda günümüze ulaşan belki yegâne eseridir.[203] Söz konusu *Mişkâtü'l-envâr*'ın naşiri Muhammed Valsan'ın ifadesine göre "hayatı boyunca kendisini hadise vermiş olan İbn Arabî herhangi bir muhaddis olarak mütalaa edilemez."[204] Nitekim İbn Arabî sufiler ile muhaddislerin hadis konusunda anlaşamadıklarını, onların "zayıf" dediği bir hadisin veliler katında, keşif ile tebliğciden bizzat alınması hasebiyle "sahih" olabileceğini, aksine onların "sahih" dediklerinin sufilerce "zayıf" bulunabileceğini belirtir. Bundan da öte hadiscilerin kendilerine haksızlık ettiklerinden yakınır ve hakikatın kimsenin tekelinde bulunmayıp çeşitli yollardan elde edilebileceğini vurgular.[205]

Kendisini her hangi bir mezhep ile sınırlamayan İbn Arabî **fıkhî konularda** çok rahat davranır, diğer fakihlerin

---

201 İbn Arabî, el-İcâze, s. 24-25; a. mlf., Tercümânü'l-eşvâk, s. 7.

202 İbn Arabî, el-İcâze, s. 32.

203 Bu eser Muhammed Valsan tarafından neşredilmiştir. Mehmet Demirci kitabı Türkçe'ye çevirerek asıllarıyla birlikte yayımlamıştır (İbn Arabî, Nurlar Hazinesi Mişkâtü'l-envâr, İstanbul 1990).

204 Muhammed Valsan, "Giriş" (Nurlar Hazinesi Mişkâtü'l-envâr'ın başında), s. 46-47.

205 İbn Arabî, Kitâbü'l-fena fi'l-müşâhede (Resâilü İbn Arabî içinde Haydarabad 1948), s. 4.

içtihadlarını sıraladıktan sonra kendi hükmünü ortaya koyar. Kendisinin İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) mezhebine nispet edilmesinden[206] rahatsız olacak ki, bunu reddetmek sadedinde "Beni İbn Hazm'a nisbet ettiler. Gerçek şu ki, ben "İbn Hazm şöyle diyor" diyen kimselerden değilim."[207] diyerek söz konusu nisbeti reddettiği gibi "falan bu konuda şöyle diyor" şeklindeki taklitçiliği de benimsemediğini ifade eder. *Fütûhât*'taki beyanına göre kendisinin ne zâhire takılıp kalanların ne de zâhirden tamamen uzaklaşmış olan Batınîlerin izinde gittiğini vurgular ve "orta yol"u takip ettiğini belirtir.[208]

İçtihad konusunda hiçbir kayıt öngörmeyen İbn Arabî, müctehidin halkın zorluklarını giderici yönde karar almasını ve yasaklama yoluna başvurmamasını önerir.[209] Her müctehidin hükmünün şer'î bakımdan geçerli olduğunu, bir müctehidin verdiği hükmün diğerince iptal edilemeyeceğini, ancak hâkim konumunda olan müctehidin kendisine intikal eden hususlarda davalının görüşüne göre değil kendi görüşüne göre hüküm vermesinin gerektiğini vurgular. Örneğin Şafiî hâkim, nebizi helal sayıyor diye bir Hanefî'nin şahitliğini reddedemez, ancak onu nebiz içerken görürse had uygular.[210]

Fütûhât'ın fıkhî konuları ihtiva eden bölümleri incelendiğinde, bu konuya vukufunun ictihat düzeyinde olduğu söylenebilir. Zaten onun fıkıh alanında engin bir birikime sahip olduğu, okuduğu kitaplardan ve verdiği eserlerden de anlaşılabilir.[211] *Fütûhât*'ın V. ilâ XI. ciltleri arası

206 msl. bk. Mahmud Şakir el-Kütübî, Fevâtü'l-vefeyât, III, 436; Süleyman Uludağ, İbn Arabî, s. 8.
207 Mahmud el-Gurâb, eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l- Arabî, s. 32.
208 Fütûhât, (OY), V, 158-160.
209 a. esr., XI, 117-118.
210 a. esr., VII, 489-490; XIII, 92-93.
211 İbn Arabî, el-İcâze, s. 32.

fıkhî konulara hasredilmiştir.[212] Ayrıca yine *Fütûhât* içinde "edille-i erbaa"nın işlendiği bölüm muhtasar bir fıkıh usulü risalesidir.[213] Şu bir gerçek ki İbn Arabî'nin hep tasavvufî yönü ve şatahât cinsinden birtakım sözleri dikkate alındığından fıkhî yönü değerlendirilememiş, fıkıh kitaplarında bu konudaki görüşleri yerine itikadî konumu ve durumu incelemeye alınmıştır.[214]

Tasavvuf düşüncesi onunla birlikte yeni bir renk, yeni bir hareketlilik kazanmıştır. Âdeta bir köşe taşı ya da uzun soluklu bir koşunun yeni bir başlangıç noktası olmuştur. Kendisinden sonraki her tasavvuf adamı ister sevsin ister sevmesin ona atıfta bulunma geregi duymuş; diğer bir deyişle onu gözardı ederek bir düşünce serdedememiştir.

Bu durumun iki sebepten kaynaklandığı söylenebilir: Birincisi tasavvuf kültüründe şeyhe (veliye) itiraz edilemez tabusu, ikincisi ise İbn Arabî'nin bu sahada verdiği eserlerin ve ortaya koyduğu fikirlerin gerçekten kolayca itiraz edilebilecek nitelikte olmayışıdır. İkincisi, onun için daha doğru bir gerekçe olarak görülebilir. Zaten içinde ünlü kelamcıların da bulunduğu birçok kişinin ondan etkilenmiş olması birinci iddiayı zayıflatmaktadır.[215]

Onun tasavvuf düşüncesine getirdiği en büyük yenilik, İhvân-ı Safâ aracılığı ile Yeni Platonculuk'tan alınan "varlığın birliği" (vahdet-i vücûd) teorisi ile felsefedeki "sudûr"

---

212 bk. Fütûhât, (OY), V-XI.

213 a. esr., XIII, 439-475. Bu usûl bölümü daha sonraki âlimler tarafından Zahirî mezhebi usul risalesi olarak görülmüş ve usul risalelerinin derlendiği Mecmau'r-resâil fî usûli'l-fıkh (Beyrut 1324) adlı mecmua içerisine derc edilmiştir. Ayrıca esere son devir âlimlerininin önde gelenlerinden Cemâleddin el-Kasımî tarafından 1324 tarihinde ta'likler (açıklayıcı notlar) düşülmüştr.

214 bk. İbn Âbidin, Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr (Beyrut, ts. Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî), III, 294.

215 bk. Hayranî Altıntaş, Tasavvuf Tarihi (Ankara 1986), s. 96-97.

teorisini andıran “mertebeler” (hazerât) düşüncesidir. Daha sonra gelen sufiler bu iki teoriyi çeşitlendirmek ve sistemleştirmek noktasında geliştirmişlerdir. Örneğin; Abdülkerim el-Cilî (ö. 832/1428), bu mertebeleri kırka kadar çıkarırken sonrakiler yediye hatta beşe indirmişlerdir.[216]Zaten İbn Arabî’de bu mertebeleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte temelde “zat” ve “ulûhet” olmak üzere iki mertebe vardır. Ortaya attığı “insan-ı kâmil” meselesi ise, Cilî’nin elinde en mükemmel noktaya ulaşmıştır.[217]

İbn Arabî’nin seslendirdiği bu düşünce, o devirde sanki yaygın ve deyim yerindeyse ‘moda’ fikir akımıdır. Nitekim birbiriyle direkt teması olmadığı bilinen birçok kişinin aynı devirde benzer fikirleri seslendirmesi bunu göstermektedir. Örneğin Attâr (ö. 610/1229), İbn Fârız (ö. 616/1235), ve Celaleddîn Rumî (ö. 654/1273) bu fikrin taraftarlarıdır ve bunların ne İbn Arabî ile ne de birbirleri ile ilişki kurdukları bilinmektedir.[218] İbn Haldun, yukarıda geçen İbn Farız’a ilave olarak, İbn Berracan (ö. 530/1136), İbn Sudkîn (ö. 548/1153), İbn Kasiyy Bûnî (ö. 622/1225) gibi isimleri zikreder.[219] Denilebilir ki, bu yönelişin tohumlarını atan Gazzâlî’dir. Ancak, nasıl ki, Gazzalî, Kuşeyrî ve selefi sufilerin çabalarının sonucunu en iyi devşiren ve sunan bir konumda olduysa, İbn Arabî de Gazzâlî ve yukarıda anılan sufilerin fikirlerinden göz

---

216 Nablusî, el-Kavlü’l-metîn fî beyâni tevhîdi’l-arifîn (Kahire, ts., Mektebetü Muhammed Ali Sabih), s. 11; Hüsamettin Erdem, Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi (Ankara 1990), s. 48.

217 Cîlî hakkında bk. Abdullah Kartal, Abdulkerim Cîlî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Felsefesi, İstanbul 2003.

218 msl. bk. Abdülhâlik Mahmud, “Mukaddime” (Dîvânü İbni’l-Fârıd, Kahire 1984), s. 9; Abdülbaki Gölpınarlı, “Önsöz” (Feridüddin-i Attar, Mantık al-Tayr, Istanbul 1990), s. VIII; Eva de Vitray Meyerovitch, Mesnevî Mutlağın Aranışı (trc. Mehmet Aydın, Konya 1996), s. 12, 35.

219 Ibn Haldûn, Şifâu’s-sâil, Istanbul 1958, s. 58-59.

doldurucu ürün elde eden şahsiyet olmuştur.[220] Bu alanda İbn Arabî'ye ikinci Gazzâlî (ö. 505/1111) demek pek de yanlış olmaz. Onun gibi genç yaştan itibaren fikri çalkantılarla sürekli bir arayış içerisinde olmuş, hiçbir yer ve üstad onu tatmin edememiştir. Şu da var ki, genel kanaatin aksine o, insanlardan uzaklaşarak değil onlarla buluşarak olgunlaşmaya ve kendisini geliştirmeye yönelmiştir. Önceki bütün tasavvuf birikimini, kelâm ve felsefî fikirlerle mezcetmek suretiyle yeni bir ürün ortaya koymuştur. Özellikle Allah-âlem ilişkisi konusunda kullandığı terminoloji her ne kadar Kur'ân, hadîs ve seleflerinin kullandığı terimlerden oluşmuşsa da muhteva tamamen felsefeden aktarılan bilgilerden ibaretttir.[221] Kelâmcılardan özellikle isim ve sıfatlar konusunda istifade eden İbn Arabî, bu alanda mezhep ayırımı gözetmeksizin, hangisinin fikrî sistemine uymuşsa onu almıştır.[222] Afîfî, felsefeci ve kelamcılarca aktarılan ve önünde hazır bulduğu Yunan düşüncesi ile İslamî ilimlerin zenginliğinden faydalanarak eklektik bir düşünce sistemi oluşturmuş olduğu görüşüne yer verirken,[223] Mâcid Fahri tasavvufun onunla gelişmesinin zirvesine ulaştığını, yaratıcı enerjisini tükettiğini, bundan dolayı da fikir tarihçilerinin sonraki dönemle pek az ilgilendiklerini ileri sürer.[224]

Bazen şatahat türünden aşırı sözler söyleyen İbn Arabî, Afîfî'nin dediği gibi eleştiri karşısında hemen bunları te'vil yoluna gitmiştir. Örneğin Mekke'de tanıştığı bir

220 Cağfer Karadaş, "Sufî İtikadının Dönemleri", Marife, Konya 2001, yıl 1, sy. 2, s. 59-71.
221 bk. Cağfer Karadaş, Ibn Arabî'in Itikadî Görüşleri, s. 139-173.
222 bk. Cağfer Karadaş, «Kelamcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi», UÜİF Dergisi, c. 11, sy. 2, Bursa 2002, s. 87-86.
223 Afîfî, "Ibn Arabî" (M. M. Şerif, Islâm Düşüncesi Tarihi, trc. heyet, Istanbul 1990), II, 18.
224 Mâcid Fahrî, Islâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan, İstanbul 1987), s. 200-201.

imamın kızına olan aşkının bir tezahürü olarak kaleme aldığı *Tercümânü'l-eşvâk* adlı manzum eserine tepkiler gelince hemen bir şerh yazmış ve eserinde söz konusu Nizam adındaki kızın bir sembol olduğunu, burada ilahî aşkın anlatıldığını vurgulamıştır.[225]

İbn Arabî'nin, **İslam Akaidinin** bütün konularını içeren dört eseri bulunmaktadır. Bunlardan üçü *Fütûhât*'ın mukaddimesinde bulunurken *et-Tenezzülâtü'l-leyliyye fi'l-ahkâmi'l-ilâhiyye*[226] adlı eseri müstakildir.

Akidetü ehli'l-islâm isimli birinci akaidi, selef inanç esaslarının bir tekrarı durumundadır. Bu haliyle Tahavî'nin (ö. 321/933) akidesini andırır. *en-Naşî ve'ş-Şadî fi'l-akâid* diye isimlendirdiği ikinci akaidinde, kelâmcıların ele aldığı konular onların ele alış tarzında ortaya konulur. Naşî ve Şadî karşılıklı konuşurlarken Şadî, Mağrib, Meşrik, Şam ve Yemen bölgelerinden dört kelamcının Ekvator çizgisinde Kubbetü'l-Eryen denilen yerde toplandıklarını ve aralarında diyalog şeklinde her biri kelâm konularının bir bölümü olmak üzere bütün konuları dile getirdiklerini arkadaşı Naşî'ye hikâye eder.

Bunun akabinde *İ'tikadü ehli'l-ihtisas* adlı akaidini getirir ve "ehlullah" dediği sufilerin itikadi görüşlerini altmış dört mesele şeklinde özetler. Eserin sonunda bunların dışında bir de "*Akîdetü hulâsati'l-hâssa*"nın bulunduğunu ve bunun *Fütûhât*'ın içine serpiştirilmiş halde olduğunu belirtir.[227]

---

225 Afîfî, "İbn Arabî" (M.M. Şerif, İslâm Düşüncesi Tarihi, trc. M. Armağan, İstanbul 1990), II, 15.

226 Osman Yahya bu eseri esoterik (batinî) eserler içinde sayar. Risalenin Ezher Ktp.sinde Tasavvuf bölümünde olması onu yanıltmış olabilir. bk. Osman Yahya, Historie et Classification de L'oeuvre, D'İbn Arabî, s. 500; İbn Arabî, et-Tenezzülâtü'l-leyliyye fi'l-ahkâmi'l-ilâhiyye, (Kahire ts. Âlemü'l-fikr), s. 5

227 İbn Arabî'nin akaid eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Akâidü İbni'l-Arabî" md. DİA, II, 216-217.

Müstakil eser olan *et-Tenezzülâtü'l-leyliyye fî'l-ahkâmi'l-ilâhiyye* ise *Fütûhât* içerisinde yer alan *İ'tikadü ehli'l-ihtisas*'ın sanki farklı bir nüshası gibidir. Konular ve yaklaşım hemen hemen aynı olmakla birlikte bazı farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin *İ'tikadü ehli'l-ihtisas* altmış dört mesele iken bu elli bir meseleden oluşmaktadır. Öyle görünüyor ki İbn Arabî bu kitabı daha önce kaleme almış, *Fütûhât*'a dahil ederken bir kısım değişiklikler ve eklemeler yapmıştır.[228] Örnegin; şöyle bir karşılaştırma yapılabilir:

et-Tenezzülâtü'l-leyliyye	**İ'tikadü ehli'l-ihtisas**
I. Mesele	II. Mesele
II. Mesele	IV., V. Mesele
III. Mesele	VI. Mesele
XVII. Mesele	XV. Mesele
XX. Mesele	XVIII. Mesele
XXI. Mesele	XX. Mesele

Şüphesiz İbn Arabî'nin en önemli eseri *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye fî esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* adlı, hicri 599 yılında Mekke'de yazmaya başlayıp 636'da Şam'da ikmal ettiği eserdir. Eser 560 babtan oluşur. Tertibinde kendisinin de belirttiği gibi[229] bir mantıkî insicam bulunmayan eser, bütün fikirlerini içine dercettiği ansiklopedi hüviyetindedir.

228 karşılaştırmak için bk. Fütûhât, (OY), I, 187-213; a. mlf. , et-Tenezzülâtü'l-leyliyye, s. 20-75.

229 Fütûhât, (DS), III, 200.

İKİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE BİLGİ NAZARİYESİ

I. BİLGİNİN MAHİYETİ VE ÖNEMİ

Arapça bir kelime olan "ilm" ve Türkçe'de bunun yerine kullanılan "bilgi", sözlükte "bilme", "biliş" ve "tanıma" gibi anlamlara gelmektedir. "Ma'rifet" Arap dilcilerince ilim kelimesi ile eş anlamlı kabul edilmiş[230] ise de, çeşitli bağımsız ilim dallarının ortaya çıkması neticesinde, müteahhir dönemlerde bazı metafizik kaygıların da etkisiyle bu iki kelimeye farklı terim manaları yüklenmiştir.[231]

Terim anlamına gelince, kelâm âlimleri "ilm"in tam bir tarifinin yapılabileceği konusunda ittifak içinde görülmemektedir. Cüveynî (ö. 478/1085) ile Gazzâlî (ö. 505/1111) ilmin tarifinin zor olduğunu söylerken, Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) bunun mümkün olmadığı ancak mahiyetinin bilinebileceği şeklinde bir görüş ortaya koymaktadır.[232] Bu iki olumsuz tavra karşılık ilmin tarifinin yapılabileceğini iddia edenler de olmuş ve bu alanda bazı tarifler yapılmıştır.

---

230 bk. İbn Manzûr, Lisânü'l-'Arab (Beyrut, ts., Dâru Sâdir); Ahmed er-Râcî, Tertîbu Kâmûsi'l-muhît, (ts., İsa el-Bâbî el-Halebî ve şurekâh), "ilm" ve "marifet" md.leri.

231 Meselâ, ma'rifetin ilme göre daha özel (hâs) anlam içerdiği, Allah'ın bilgisi için "ilim" kelimesinin, Allah'ı bilmek için ise "ma'rifet"in kullanılabileceği söylenmiştir. (bk. Tehânevî, Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn (Kalkûta 1862); İsfahânî, el-Müfredât (İstanbul 1986), "ma'rifet" md.leri.)

232 Tehânevî, a.g.e., "ilm" md.

Bunların en çok kabul görenlerinden birkaçını şöylece sıralamak mümkündür: "Aklın ve duyuların mevzuuna giren mezkûrun (obje) tanınmasını sağlayan bir sıfattır."[233], "Zıttına ihtimal verilmeyecek şekilde (duyularla bilinmeyen) manaları birbirinden ayırdetme sıfatıdır."[234] Burada birinci tarif hem duyuları hem aklı kapsarken, ikinci tarif duyular dışında sadece aklın alanıyla sınırlı kalmıştır.

Felsefede ise bilgi, "subje (bilen) ile obje (bilinen) arasındaki ilişki" şeklinde tanımlanır.[235] Benzer bir yaklaşım kelâm bilginleri arasında da göze çarpmaktadır. Tehânevî (ö. 1158/1745), kelâm âlimlerinin çoğunluğunun "bilen" ile "bilinen" arasında bir nispetin bulunduğunu, ilmin âlime ve âlimin ilme izafe edilmesini sağlayan bu nispetin onların katında "taalluk" (ilişki) olarak isimlendirildiğini ve söz konusu taalluku onların ilim kabul ettiklerini zikreder.[236]

İbn Arabî ise, ilmin tam bir tarifini yapmaz, ancak onun hakında bilgi verir. Ona göre ilim, kalbin herhangi bir şeyi nasılsa öyle bilmesidir. Ancak o, malumu, bilme imkânı dahilinde olan ve olmayan (mümteni) şeklinde ikiye ayırır. Ona göre bilinebilecek olan birinci kısımdır. İkinci kısım bilinemez der ve Hz. Ebû Bekr'in (ö. 13/634) "İdraktan âciz olduğunu kavramak idraktir." sözünü delil getirir.[237] Ayrıca ilmi âlimin (bilenin) sıfatı olarak kabul eder. Bu doğrultuda olmak üzere bileni bir kaba, bilgiyi ise ona konan şeye benzetir.[238] O, bu benzetmeyi

---

233 Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Tebsıratü'l-edille (Dımaşk 1990), I, 11.

234 Tehânevî,a.g.e. , "ilm" md.

235 Takiyyettin Mengüşoğlu, Felsefeye Giriş (İstanbul 1983), s. 35.

236 Tehânevî, a.g.e. , "ilm" md. Bu konuda daha geniş bilgi için Bk: Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi Giriş (İstanbul 1985), s. 70; Hüseyin Atay, Kur'ân'da Bilgi Teorisi (İstanbul 1982), s. 11-29; Emrullah Yüksel, Amidî'de Bilgi Teorisi (İstanbul 1991), s. 23-26; Hanifi Özcan, Mâtürîdîde Bilgi Problemi (İstanbul 1993), s. 31-42.

237 Futûhât (OY), I, 208; II, 84-85.

238 a. esr., II, 82,84-85.

Cüneyd'den (ö. 297/909) almaktadır. Cüneyd'e ilmin ne olduğu sorulduğunda: "Suyun rengi kabın rengidir."[239] şeklinde cevap vererek ilmi sıfata benzetmiş ve "Kişinin ilmi yani sıfatı ne ise görüntüsü de o olur." demek istemiştir. Bu yaklaşım, bilgiyi suje-obje ilişkisi şeklinde tanımlayan anlayışa oldukça yakın görünmektedir.

İbn Arabî, sadece realiteye uygun olan bilgiye ilim denilebileceği görüşündedir. "İlham"ı anlatırken ilham sahibinin isabet edebileceği gibi hataya da düşebileceğini söyler ve ancak isabet etmesi durumundaki bilgiye ilhamî bilgi denebileceğini, hata etmesi durumunda ise bunun sadece ilhamdan ibaret olup bilgi diye isimlendirilemeyeceğini ifade eder.[240] Onun bu düşüncesi, özelde kelâmcılarda genelde İslâm düşünürlerinde bulunan "Yalana ihtimali olan şey ilim olmaz, ilim ancak yalan olarak tasavvur edilemeyendir."[241] ve "Bilgi, vâkıa (realiteye) uygun olan kesin inaçtır."[242] görüşünün bir yansıması durumundadır. Bunun dışında kalan yani realite ile bağdaşmayan bilgi İslâm âlimlerince "cehl" diye isimlendirilmiştir.

İbn Arabî'ye göre insanın dışındaki yaratıklar bilgi edinme ve bilgisini muhafaza etme özelliğine sahip değillerdir. Ancak insandır ki taşıdığı bazı özellikler sayesinde bilgi edinebilmektedir. Onun bu ayrıcalığı "sûret"inden ileri gelmektedir.[243]

"Allah, Âdem'i kendi sûreti üzere yarattı."[244] hadisinde yer alan zamirin Allah'a râci olduğunu kabul eden İbn Arabî, insanın Allah'ın sûretinde yaratıldığını iddia

239 Futûhât (DS), II, 316.
240 Futûhât, (O.Y.), IV, 310-312.
241 Nesefî, Tebsıratü'l-edille, I, 16.
242 Cürcânî, et-Ta'rifât (İstanbul, ts.) s. 155.
243 Futûhât, (O.Y.), IV, 158-160.
244 Aclûnî, Keşfu'l-hafâ (Beyrut 1405/1985), I, 455.

etmektedir.[245] Ancak başka bir açıklamasında bundan maksadın Allah'ın isimlerinin (esmâ) sûretinde olduğunu belirtmektedir ki, bu da onun "zâtî" bir sûret değil, ulûhiyet makamını temsil eden isimlerin (bu konuya ileride temas edilecektir) sûreti şeklinde bir mâna amaçlandığını göstermektedir.[246] Öyle anlaşılıyor ki İbn Arabî'ye göre bilgi, insana daha önceden verilmiş ilâhî bir bağıştır. Nitekim bu kanaatini "Bütün ilimler ilâhî ilimdendir." sözüyle pekiştirmektedir. O, bir şeyin hakikatinin öğrenilmesi için sırasıyla duyu âlemine, sonra tabiat âlemine, ruhânî mânalar âlemine, daha sonra da ilm-i ilâhîye bakılması gerektiğini ifade ederken[247] ilmin asıl kaynağının ilâhî olduğunu vurgulamaktadır.

Ayrıca İbn Arabî'ye göre âlemde var olan şeyler kadar Allah'ın ismi vardır. O'nun isimleri bilindiği takdirde âlemde var olan şeyler de bilinebilir. "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti."[248] mealindeki âyeti buna delil getirmektedir.[249] İnsan, İbn Arabî'ye göre âlem-i sağîrdir (küçük âlem), yani âlemin bir kopyasıdır. Âlemde bulunan her şeyin bir nümunesi insanda vardır.[250] "Biz onlara, âfâktaki ve enfüsteki âyetlerimizi göstereceğiz..."[251] âyeti de buna delil teşkil etmektedir. Denilebilir ki insan âlemi bildiği ölçüde kendini, kendini bildiği ölçüde de âlemi bilecektir. Birçok sufî gibi onun da hadîs kabul ettiği "Nefsini bilen rabbini bilir."[252] sözünden hareketle insan, nefsi-

245 Futûhât, (O.Y.), III, 64; XII, 252-253.
246 a. esr., XIII, 125-126.
247 a. esr., III, 101.
248 el-Bakara 2/31.
249 Futûhât, (O.Y.), II, 124-125; III, 325.
250 a. esr., XIII, 125-126.
251 Fussilet 41/53.
252 Aclûnî, a.g.e., II, 343. (Aclûnî, bu hadisi, İbn Teymiyye ve Nevevî'nin uydurma hadislerden kabul ettiğini, İbn Arabî başta olmak üzere sufilerin kitaplarının bu hadisle dolu olduğunu zikretmekle birlikte,

ni ve âlemi bildiği ölçüde rabbini bilir görüşündedir. İbn Arabî'nin şu görüşü de destekleyici bir delil olarak zikredilebilir: İlâhî isimlerin iki yönlü delâleti vardır: a) İlâhî zâta olan delâletleri, b) Diğer isimlerden kendilerini farklı kılan hakikatlerine delâletleri.[253] Yani insan hakikatleri bildiği ölçüde isimleri, isimleri bildiği ölçüde hakikatleri bilecektir. Tecelli açısından bakıldığı takdirde, insan, Rabbinin bütün isimlerinin kendisinde tecelli ettiği bir varlıktır. Dolayısıyla o, bu tecelliyi bildiği ölçüde şeylerin bilgisine sahip olacaktır.

Filozoflar gibi sûfîler de bilgi konusunda oldukça güçlü eleştirilere maruz kalmışlardır. Buna rağmen İbn Arabî sûfî bilgisini, peygamber bilgisi ile özdeşleştirme çabası içinde görülmektedir. Ona göre, nebilerin bilgisi ile velilerin bilgisi arasında fark yoktur. Nitekim veliler nebilerin çıktığı merdivenden çıkmaktadırlar.[254] Bu da nebiler gibi velilerin de bilgisinin ilâhî kaynaklı olduğunu göstermektedir (Problem keşif konusunda ayrıca işlenecektir).

İbn Arabî, bilginin önemini veya yüceliğini ma'lûma bağlar. Ma'lûmun yani bilinenin değeri, bilginin değerini ortaya koyar. Buradan hareketle en yüce bilginin "Allah bilgisi" (ma'rifetullah) olduğu sonucuna varır.[255] Bunun yanı sıra bilgiye götüren yolunun da onun öneminde rol oynadığını vurgulayarak, sufilerin bilgiyi direkt olarak Allah'tan almaları sebebiyle bunun diğerlerinden daha üstün olduğunu ileri sürer.[256] Şahsiyetleri veya taşıdıkları sıfatlar yüzünden kişilerin sahip oldukları bilgilerin göz ardı edilmesine karşı çıkar. O, bu konuda örnek

---

Suyutî'nin İbn Arabî'yi huffâzdan kabul ettiğini ve Maverdî'nin naklettiği anlam bakımından buna yakın bir hadisi de kaydeder.)

253 Futûhât, (O.Y.), III, 298.

254 a. esr., III, 85-86.

255 a. esr., III, 79.

256 Futûhât, (DS), III, 100.

olarak filozofu ele alır ve onun dinsiz bile olsa bütün bilgisinin geçersiz olamayacağını, düşüncelerinden veya söylediklerinden bazılarının doğru ve geçerli sayılabileceğini savunur.[257]

Nasıl ki bilgi, ma'lûma göre değer kazanıyorsa öğrenen kimse de, öğrendiği bilgiye göre değer kazanmakta veya kayba uğramaktadır. İnsan sınırlı imkânlarıyla en değerli veya en yüce olanı bilemeyeceğine göre şeriat, en yüceyi yani Allah bilgisini insana bildirmek için konulmuştur. Allah insanları bilgilendirmek ve dolayısıyla şereflerini yüceltmek için kitaplar ve peygamberler göndermiştir.[258] Şu var ki kişinin bu tür bilgisi sadece ilâhî isimlere dair bilgisidir. Çünkü isimlerin izafe edildiği makam "ulûhiyet makamı"dır.[259] Bu bilgi insanın kendisinin kul, Rabbinin de ilâh olduğunu bilmesinden ibaret olup kişinin Allah'ın zâtını bilmesi mümkün değildir. Çünkü zât ulûhiyet idrakinin ötesindedir. Nitekim ilmin artması ve eksilmesiyle ne kul kulluktan ne de rab rablıktan çıkar.[260]

II. BİLGİNİN KAYNAKLARI

İbn Arabî, açık olarak belirtmese de yazdıklarından ve daha da önemlisi sık sık vurguladığı "zâhir-bâtın" ayrımından, onun bilgi edinme yollarını genelde ikiye ayırdığı sonucunu çıkarmak mümkündür. Bu iki kaynağa "beşerî" ve "beşer üstü" denilebileceği gibi, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) taksimine uyarak "insanî talim" ve "rabbânî talim"[261] de denebilir. Yine İbn Arabî'nin tekrarladığı

257 Futûhât, (OY), I, 145-146.

258 a. esr., V, 103.

259 a. esr., I, 192.

260 a. esr., III, 85-86.

261 İlmi şer'î ve aklî olmak üzere ikiye ayıran Gazzâlî, ilmi elde ediliş şeklini de insanî ve rabbanî diye ikiye ayırmıştır. İnsanî talimin öğrenme ve tefekkür ile iki şekilde olabileceğini söylerken Rabbanî talimin de vahiy ve ilham yollarıyla elde edilebileceğini belirtmektedir.

kavramlardan hareketle “istidlâl” ve “keşif” terimleri de kullanılabilir. İstidlal ile duyular, hayal, fikir ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri, keşif ile de vahiy ve ilham yoluyla edinilen bilgileri kastetmektedir. Çünkü ona göre elde edildiği ya da geldiği kaynak bakımından peygamberin bilgisi (vahiy) ile velinin bilgisi (keşif) arasında fark yoktur. Farklılık vahiy veya keşfe muhatap olan peygamber ve veli dışındaki şahısların bu bilgilerle mükellef olup olmaması açısından ortaya çıkmaktadır. Yani farklılık bilginin mahiyetinde değil, ulaştığı son noktada bağlayıcı olup olmamasındadır. Bununla birlikte burada kelâmcıların taksimine uyarak bilgi edinme yollarını duyular, akıl ve haber şeklinde taksime tâbi tuttuktan sonra, alternatif bilgi edinme yolu olarak da keşif sunulacaktır.

A. BEŞ DUYU, HAYAL VE FİKİR

İslâmî literatürde “havass-i hamse” diye isimlendirilen beş duyuya İbn Arabî, *Futûhât*’ında yer vermektedir. Koklama, tatma, dokunma, işitme ve görme duyuları hususunda diğer İslâm düşünürlerinden özellikle de kelâmcılardan farklı bir şey söyler görünmemekte, ancak daha sonra gelecek olan “duyu yanılması”nı kabul etmemektedir. Onun beş duyuyu ele almasının temel amacının, duyuların ancak güçleri nisbetinde ve kendi alanlarına giren şeyleri idrak edebileceklerini, bunun dışındakileri ise algılamalarının mümkün olmadığını göstermekten ibarettir. O halde duyularla ancak duyulabilen varlıkların (mahsûsât) algılanması mümkün olabilmektedir. Bu türden olmayan, (meselâ zât-ı ilâhî gibi) varlıkların duyularla idraki ise imkân dahilinde değildir.[262]

(er-Risâletü’l-ledünniyye, (Mecmuatü resâili’l-İmami’l-Gazzâlî içinde), (Beyrut 1406/1986), s. 102-107.)

262 Futûhât, (O.Y.), II, 99.

Hayal (kuvve-i hayaliyye) ve fikre (kuvve-i fikriyye), duyularla akıl arasında köprü vazifesi rolünü verir. Hayal, duyulardan gelen bilgileri değerlendiren bir mekanizma olmasının yanı sıra, bazen fikre bilgi aktarır, bazen de bilgiyi değerlendirmede fikre yardımcı olma görevini üstlenir. Onun fikre malzeme toplamasının yanı sıra akla da hizmet ettiği söylenebilir.[263] Hayal ancak sûreti, başka bir deyişle hacmi olanın sûretini kavrar, aklın ürettiği bilgiyi tasavvur edemez.[264]

Fikir (kuvve-i fikriyye) ise hayalin deposunda bulunan ma'lûmatı kullanarak bundan bilgi üretir, akla yardımcı olur. Fikir, bu bilgi üretiminde duyulardan gelen bilgilerle aklın ilk prensiplerini (evailü'l-akl) kullanır.[265] Görüldüğü üzere İbn Arabî'nin bu açıklamaları müteahhir kelâmcılarınkinden pek farklı değildir.[266]

B. AKIL

İbn Arabî, Gazzâlî gibi[267] akla hâkim rolü verir. Akıl beş duyudan hayal ve fikir yoluyla gelen bilgileri değerlendirmeye tâbi tutar, onlar hakkında hüküm verir. O, hayal gibi sûreti değil, mânayı kavrar, yani mücerret bilgi elde eder. Aklın ortaya koyduğu bilgi sûretten arınmış olduğundan hayal bu bilgiyi kavrayamaz. İbn Arabî, "Allah sizi annelerinizin rahminden çıkardığında hiçbir şey bilmiyordunuz."[268] mealindeki âyete dayanarak aklı saf yani önsel (apriori) bilgiden arınmış kabul eden İhvân-ı Safâ gibi[269] onun saf olarak yaratıldığını ve kendisinde

263 a. esr., I, 205; II, 100.
264 a. esr., I, 205-206.
265 a. esr., II, 100.
266 Harpûtî, Tenkîhu'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm (İstanbul 1330), s. 13-15.
267 Gazzâlî, el-Mustasfâ (Bulak 1322), I, 61.
268 en-Nahl 16/78.
269 İhvânü's-Safâ, Resâil (Beyrut ts., Dâru Sâdir), III, 457.

hiçbir önsel bilgi bulunmadığını, görevinin sadece fikre gelen bilginin doğru-yanlış, hak-batıl olduğuna karar vermekle sınırlandırıldığını ileri sürer.[270] Ona göre akıl, hak ile ilgili bilgileri "kalb"den, mahsûsât ile ilgili bilgileri de "fikir"den alır.[271] Bir başka yerde ise aklın bilgi kaynaklarının bedîhiyyât ve fikirden ibaret olduğundan bahseder.[272] İlk bakışta burada çelişki varmış gibi görünse de bedîhiyyâttan kastının kalbe ait bilgi olduğu göz önüne alınırsa çelişki ortadan kalkmış olur. "Kalbden gelen bilgi" ile de keşfî bilgiyi kastetmektedir.

İbn Arabî'nin aklı bilgiden arınmış olarak (saf) kabul etmesi, aklı boş bir levhaya benzeten John Locke (1632-1704) ile benzerlik göstermekle birlikte temelde bir ayrılığın mevcut olduğu hemen söylenmelidir. Locke'a göre hariçteki nesne ve olaylar için duyumdan, içimizde olup bitenler için düşünmeden başka bir bilgi kaynağı yoktur.[273] İbn Arabî ise doğuştan bilgiyi kabul etmekte, ancak bunun akılda bulunduğunu reddetmektedir. Daha önce belirtildiği gibi aklın bilgi kaynakları içinde kalbin varlığından sözetmekte, ayrıca akıl hüküm verirken doğuştan gelen ilk prensiplere başvurmaktıdır ki bu da onun doğuştan gelen prensipleri kabul ettiğini gösterir.

Yukarıda anlatılanlar göz önüne alındığı takdirde, İbn Arabî, idrakin duyular, hayal, fikir ve akıldan oluşmuş bir mekanizma ile gerçekleştiğini kabul etmektedir. Dış dünyada var olan bir objenin bilgi olarak hafızada yer alabilmesi için önce duyularla algılanması, ikinci merhalede hayal ile tasavvur edilmesi, üçüncü olarak fikir süzgecinden geçmesi ve nihayet son merhalede akıl tarafından

270 Futûhât, (O.Y.), II, 253-254.
271 a. esr., IV, 323.
272 a. esr., II, 100.
273 A. Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbî Eralp, İstanbul 1991), s. 272.

bütün diğer varlıklardan soyutlanmak suretiyle mücerret bir bilgi haline getirilmesi gerekir. İşte bu merhaleden sonra, İbn Arabî, bir hatırlama gücü (kuvve-i zâkire) kabul etmekte ve bu kuvveyi, akıl tarafından elde edilen bilgilerin deposu olarak görmektedir. Ancak bu, bilgilerin fesada uğramaksızın sürekli olarak orada kalması anlamına gelmez. Bu bilgiler zamanla unutulabilir.[274] İbn Arabî'nın idrak görüşüyle İhvân-ı Safâ'nın idrak görüşü büyük çapta benzerlik arz etmektedir. Onlara göre de objenin algısı duyular, muhayyile ve müfekkire ile tamamlanır. Bu şekilde algılanan objenin bilgisi hafızaya gönderilir. Bu bilgi ya nâtıka ya da kitabe yoluyla dışarıya yansıtılır.[275] İdrak konusunda Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) düşüncesi de bundan pek farklı değildir.[276]

İbn Arabî duyulara akla malzeme sağlayan birer vasıta, akla ise bu bilgileri değerlendirip hükme bağlayan hâkim rolü verir. Ona göre duyu yanılması diye bir durum söz konusu olamaz. Duyu şeyleri olduğu gibi algılar. Bir gözlemci olan duyunun karar verme yeteneği yoktur. Burada esas yanılan hâkim pozisyonundaki akıldır. Çünkü olayı ya da durumu karara bağlayan odur. Duyu yanılması gibi görünen şey aslında akıl yanılmasıdır.[277] Aynı durum için İhvân-ı Safâ "serap" benzetmesini delil olarak getirir. Onlara göre serap görmede yanılan duyular değil müfekkiredir.[278] Aklın duyu ile ilişkisi bağlamında İbn Arabî, duyularla hayal ve fikrin akılla bağlantılı olduklarını, birinin diğerinden bağımsız olmadığını belirttikten sonra, birinde meydana gelebilecek bir hatanın diğerine

274 Futûhât, (O.Y.), II, 101.
275 İhvânü's-Safâ, Resâil, II, 471-472.
276 Necip Taylan, Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri (İstanbul 1989), s. 64-70.
277 Futûhât, (O.Y.), II, 395.
278 bk. Ömer Ferruh, İhvânü's- safâ (Beyrut 1401), s. 82.

de yansıyacağını, dolayısıyla bunlarla gerçek bilginin (hak bilgisi) elde edilemeyeceği sonucuna varır.[279] Birçok konuda kendisine kaynaklık eden ve selefi durumunda olan Gazzâlî, bu konuda aksi bir görüşü savunmakta ve duyu yanılmasının varlığını kabul etmektedir. Nitekim o hissin ruhânî âlemin anlaşılmasını engelleyen bir perde olduğunu kabul eder ve hissin hakikatin anlaşılmasında yanıltıcı olduğunu vurgular.[280]

İbn Arabî, aklı ifrat ve tefritten uzak orta bir noktaya çekme gayreti içinde görülmektedir. Nitekim bu meyanda aklı, bilgileri bilinemeyen bir âlime, aynı zamanda hiçbir şeyi bilmeyen bir câhile benzetir.[281] Bununla o, aklın madde âlemine dair çok şey bilse de metafizik âlem hakkında son derece cahil olduğunu vurgulamak ister gibidir. Daha önce geçtiği gibi İbn Arabî, ne akılla ne de beş duyu ile Allah'ın idrak edilebileceğini savunur.

C. HABER

İbn Arabî haber konusunda temelde yaygın görüşü benimsemekle birlikte bazı tâli noktalarda ayrıldığı da olur. Meselâ verilen haberin dinleyici katında onun doğru kabul edilebilir bir nitelik taşıması, haber verenin masum olması şeklindeki yaygın iki şartı benimserken burada bir istisna bulunmasını gerekli görür. Şöyle ki masum olmayanın getirdiği haber akıl açısından muhal görülmüyor ve şeriatın bir esasını zedelemiyorsa, bu tür bir haber benimsenmese bile reddedilmeyip en azından tavakkuf edilmelidir. Hatta haberi getirenin güvenilir (adl) bir kimse olmaması dahi durumu değiştirmez.[282]

---

279 Futûhât, (O.Y.), II, 99-102.

280 Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, (Mecmuatü resâili'l-İmami'l-Gazzâlî içinde, Beyrut 1406/1986), s. 42. Ayrıca bk. Necip Taylan, a.g.e., s. 67.

281 Futûhât, (O.Y.), XIII, 60.

282 a. esr., I, 140-142.

Dinî anlamda kaynak olan haber ya Kur'ân'dır yada Hz. Peygamber'in sözleri olan hadîslerdir. Zira bunlar bize ancak haber yoluyla gelebilmektedirler. Kur'ân Hz. Peygamber'den sahabeye onlardan da bizlere kadar nesilden nesile haber vermek yoluyla ve mütevatiren gelmiştir. Hadisler ise Allah Elçisi'nin sözlerinin bize kadar rivayet zinciri şeklinde aktarılması ile ulaşmıştır. İbn Arabi bir Müslüman ve sufi kimliği ile bu kaynaklar hakkında da değerlendirmelerde bulunmuştur.

1. Kur'ân

İbn Arabî'nin Kur'ân konusundaki görüşlerini şöylece özetlemek mümkündür: Kur'ân, kesin bilgi ifade eden tevatür yoluyla günümüze ulaşmıştır. Onu peygamber olduğunu iddia eden bir şahıs getirmiş ve bizzat Kur'ân onun doğruluğu yani peygamberliğinin gerçekliği için bir mucize olmuştur. Hiç kimse onun Kur'ân, ile meydan okumasına karşı çıkamamıştır. Bugün elimizde bulunan Kur'ân Hz. Peygamberin getirdiği Kur'ân'ın aynı olup Allah kelâmıdır. O, gerçek bir haber, doğruyu eğriden ayıran bir sözdür. Kur'ân kat'i bir nas olup onu ayrıca bir aklî delil ile desteklemeye ihtiyaç yoktur. Nitekim Yahudiler, Resûlullah'a "Rabbini bize tavsif et." dediklerinde, Allah İhlâs suresini göndermiş, ayrıca aklî bir delil ikame etmemiştir.[283]

Kur'ân'ı kat'i delil kabul eden İbn Arabî, Kur'ân'a inanan kimsenin akidesini ondan alması gerektiğini belirtir.[284] Bu da, akaidin temel kaynağı olarak Kur'ân'ı kabul ettiği sonucuna götürür.

---

283 a. esr., I, 155-156; Futûhât, (DS), III, 91-96.
284 Futûhât, (OY), I, 160.

2. Hadis

Hadis konusunda İbn Arabî, ne hadisciler gibi ne de kelâmcı ve fıkıhçılar gibi düşünür. O, "Filan filandan rivayet etti." şeklindeki metodu ölüden ilim nakli olarak değerlendirir. Bunun yerine "Kalbim Rabbimden tahdis etti." şeklinde diriden yapılan nakli yani keşif yoluyla elde edilen hadisleri daha sıhhatli bulur.[285] Nitekim bir yerde "Allah Resûlü bir hadiste şöyle buyurdu." dedikten sonra "ki bu hadisi keşif sahih kılmıştır."[286] ifadesini kullanır. Bunun tasavvuf ehli ile "rüsûm ehli" dediği diğer âlimler arasında temel bir ayrılık noktası oluşturduğunu bizzat kendisi kaydettikten sonra onların "cerh-tadil" yönünden zayıf bulduklarını tasavvuf ehlinin sahih kabul ettiğini söyler.[287]

3. Akıl-Nakil Çatışması

Akaid sahasında kullanılacak delilin kat'î olması gerektiğini savunan İbn Arabî, naklî delilin mütevatir, aklî delilin ise herkesin ittifak edebileceği açıklıkta ve mütevatir bir nas ile çatışmayan bir nitelik taşıması gerektiğini belirtir. Eğer mütevatir bir nas aklî bir delil ile çatışır ve aralarını uzlaştırmak mümkün olmazsa aklî delil terk edilir. Çünkü iman ancak şeriatın getirdiğine inanmakla oluşur. O, Allah Resûlünden gelen söze inanılması gerektiğini akıl sahibinin bizzat kendi aklıyla anlayabileceğini belirtir. Yani naklin akla tercih edilmesinin aynı zamanda bir akıl işi olduğunu vurgular. Burada yine keşfi devreye sokar ve şöyle der: "Kişi keşif sahibi ise, Allah da ona bu nastan ne murad ettiğini bildirmişse, buna öylece inanmalıdır. Ancak keşfi, halk arasında karışıklığa meydan verecekse onu açıklaması

---

285 a. esr., IV, 272.
286 Futûhât (D.S.), II, 304, 490.
287 İbn Arabî, Kitâbu'l-fenâ fi'l-müşâhede, s. 4.

haramdır."[288] Görüldüğü gibi; İbn Arabî burada iki şeyin altını çizmektedir: Birincisi keşfin sadece sahibini bağlayacağı, ikincisi de halkı yadırganacak tavırlara sürükleyecek türden bir bilginin açıklanmamasının gerekliliği.

D. ALTERNATİF BİLGİ EDİNME YOLU: KEŞİF

İbn Arabî, duyular ve akıl yoluyla elde edilen bilgilerin yanı sıra, diğer sufîler gibi, alternatif bir bilgi edinme yolu olarak keşfi kabul eder. Ona göre Allah, ilham ve keşif ile bazı seçkin kullarına metafizik ve fizik âleme (ma'kûlât ve mahsûsâta) dair bilgiler verir. Bir kimsenin içinden geçeni ve ne düşündüğünü bilen "firaset sahibi" de bunlardan sayılır.[289] İşte keşif veya ilham denilen bu bilgi elde etme yolu, aklî çıkarsama ile bilgi elde etmede kullanılan nazarî metoddan farklı olmasının yanı sıra, salt bilgi bakımından da yenilik ve çeşitlilik arz eder. Her şeyden önce bu, tarz bakımından olağandışılık (harikun li'l-'âde) özelliği taşır ve akılla elde edilen nazarî bilginin bir nevi mukabili sayılabilir.[290]

İbn Arabî, keşfi alternatif bir bilgi edinme yolu görmekle birlikte aklı ve duyuları tamamen dışlamaz. Aksine keşfi onların yanında yeni bir bilgi kaynağı olarak görme eğilimindedir. Bununla birlikte keşfi, duyular ve aklın ulaşamadığı veya ulaşma imkânı olmayan bir alan için gerekli hatta zorunlu görür. Nitekim o, âleme bakıldığında sınırlı birtakım hakikatlerinin görüleceğini, hâlbuki bu hakikatlerin latîf sırları ve şaşılacak yönleri olduğunu, bunların ise nazar ve fikirle idrak edilemeyeceğini iddia eder. İşte bu noktada İbn Arabî keşfe başvurulmasının

288 Futûhât, (O.Y.), VII, 95-96.
289 a. esr., III, 316-317.
290 a. esr., IV, 218.

gerekliliğini savunur ve duyularla aklın bittiği yerde keşfin devreye gireceğinin altını çizer.[291]

İbn Arabî, keşfin gerekliliği hususunda kelâmcıların nübüvvet ve vahiy için kullandıkları delilleri kullanır. Bunların başında "aklın her şeyi kavrayamayacağı"[292] ilkesi gelmektedir. Bu durum, İbn Arabî bakımından pek şaşırtıcı görülmemelidir; zira o, vahiyle keşif arasında mahiyet bakımından fark görmediği için nebi ile veli bilgisini kaynağı bakımından kısmen bir tutmaktadır.

1. Keşfin Geçerliliğine Dair Deliller

İbn Arabî, kendinden önceki sufîlerin keşif için kullandığı delilleri aynen kullanmakta ve onlar hakkında herhangi bir yoruma veya tartışmaya işaret etmemektedir. Onun bu davranışı, söz konusu delillerin sanki genel kabule mazhar olduğunu veya en azından kendisinin bu konuda bir tereddüt taşımadığını göstermektedir. Tercih ettiği sıralamadan da bu delilleri güçlüden zayıfa doğru bir derecelemeye tâbi tuttuğu anlaşılmaktadır. Meselâ, 'Eğer ümmetim içinde muhaddesler bulunsaydı, Ömer onlardan biri olurdu.' hadisini ilk sırada zikrederken Kur'ân'dan getirdiği Musa-Hızır kıssası delilini en son olarak kaydetmektedir. Bunun sebebi, kıssada Hızır'ın adının zikredilmemesi ve de kıssa da geçen Musa'nın kimliğinin açıkça belirtilmemesinden kaynaklanan söz konusu delilin delâlet yönündeki müphemlik/belirsizlik olabilir. Çünkü kıssa da geçen Musa'nın peygamber olan Musa b. İmran değil de Musa b. Mettân olduğu yönünde iddialar da vardır.[293] Konu ile ilgili ikinci hadis ise Hz.

291 Futûhât, (O.Y.), II, 124.

292 a. esr.,; IV, 218, 219; V, 103; Teftâzânî, Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye (nşr. M.A. Derviş, yy., ts.) s. 207.

293 meselâ bk. Ali el-Kârî, Şerhu'l-Fıkhı'l-ekber (Beyrut 1404/1984), s. 176.

Peygamberin, Ebû Bekr'in başkalarının sırlarına muttali olduğunu söylemesidir. İbn Arabî, müteakiben sahabe kavillerini sıralar. Ebû Hüreyre (ö. 59//679) şöyle demiştir: "Hz. Peygamberden iki şey öğrendim. Bunlardan birini açıkladım. Şayet ikincisini açıklasam boğazımı keserdiniz."[294] İbn Abbas (ö. 68/687) ise, "Allah yedi kat göğü yarattı, aynı şekilde yeri yarattı. İşler bu ikisi arasında cereyan etmektedir."[295] âyeti hususunda "Şayet ben bu âyetin açıklamasını yapsam beni taşlardınız." bir başka rivayette ise "Benim kafir olduğumu söylerdiniz." demiştir.[296] Kur'ân-ı Kerim'den Musa-Hızır kıssasını[297] delil getiren İbn Arabî, tabii olarak Hızır'ı peygamber değil veli kabul etmektedir. Aksi durumda bu kıssayı keşfe delil olarak kullanamazdı.[298]

2. Keşfin Çeşitleri

İbn Arabî, keşfle birlikte genelde aynı anlama gelen ve zaman zaman keşfin değişik varyantları olarak karşımıza çıkan bazı kavramlar kullanmaktadır. Aslında bu sadece ona özgü olmayıp hemen hemen bütün sufîlerde görülen bir özelliktir. Şu kadar var ki o, bunları aynı alanın bilgisini ifade eden kavramlar olarak görse de aralarında bazen az bazen de çok farklılıklar olduğuna kanidir.

a) Bâtın Bilgisi: Yaratılmış her şeyin bir zâhiri bir de bâtını vardır. Buna bağlı olarak her iki alanın bilgisinin de farklı olması gerekir. Bundan hareketle İbn Arabî zâhirde bilinen şeylere "ayn", bâtında bilinenlere ise "ilim" adını

294 Buharî, "İlim", 42.
295 et-Talâk 65/12.
296 Taberî, Câmiu'l-beyan an te'vîli'l-Kur'ân (Kahire 1388/1968), XVIII, 153; İbn Kasîr, Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm (İstanbul 1985), VIII, 183.
297 el-Kehf 18/60-72.
298 Futûhât, (O.Y.), I, 141-144.

vermiştir.[299] Bu durumda o, sanki sadece bâtın bilgisini "ilim" kabul eden bir anlayış sergilemektedir.

b) Vehbî Bilgi: İbn Arabî vehbî bilgiyi, keşfî bilginin bir kolu olarak kabul etmekle birlikte ona çok özel bir anlam yüklemektedir. O, insanların çoğunun "takva" sonucu elde edilen bilgiyi vehbî zannettiklerini, hâlbuki bunun mukteseb (kazanılmış) bir bilgi olduğunu, çünkü burada bilgiye takvanın vesile teşkil ettiğini ileri sürer. Ona göre vehbî bilgi, Allah katından sebepsiz verilen bilgidir. Böylelikle İbn Arabî takva ve taat sonucu elde edilen, bilgiye kesbî, hiçbir gayret ve sebep olmaksızın elde edilen daha doğru bir ifade ile Tanrı katından bir lütuf olarak karşılıksız verilen bilgiye de vehbî bilgi demektedir. Bu ilme mazhar olanlar peygamberlerdir. Bu durumda peygamberlere gelen vahiyler, dolayısıyla bunların oluşturduğu şeriatler vehbî ilim kapsamına girer. Kendisine vehbî ilim verilen veli ise çok azdır. Hızır bunlardan biridir.[300] Bir başka yerde ise İbn Arabî, Allah'ı bilen âlimlerin vehbî ilme nail olacaklarını belirttikten sonra, bunun meşakkatsiz ve şüpheden arınmış bir bilgi olduğunu ekler ve böyle oluşan bilginin "ledünnî" ilim olduğunu söyler.[301] Bu durumda o, vehbî ilim ile ledünnî ilmi aynı kabul etmektedir. Daha da önemlisi bu ilmin dua veya amel ile elde edilemeyeceğini vurgular.[302]

c) Müşâhede: Sufîlere göre müşâhede "tevhid delilleri ile görmekten ibarettir."[303] Sahip oldukları benzerliğe rağmen ancak bu, göz (basar) ile değil basîretle mümkün olabilmektedir.[304]

---

299 a. esr., III, 80-82.
300 a. esr., IV, 119-120.
301 a. esr., VIII, 439.
302 a. esr., aynı yer.
303 Futûhât, (D.S.), II, 495.
304 İbn Arabî, Risâle lâ yu'avvelu aleyh, (Resâilü İbn Arabî içinde, Haydarâbâd 1367/1948) s. 19.

Keşf ile müşâhede arasında fark vardır. Şöyle ki keşif mânalara, müşâhede ise zâtlara taalluk eder. Müşâhede müsemmaya aitken, keşif ismin hükmüne aittir.[305] İbn Arabî bu söylediklerini bir başka yerde şöyle açıklar: Müşâhede ilme giden yoldur, keşif ise bu yolun amacıdır;[306] yani ilmin meydana gelmesidir. Bu durumda müşâhede, keşfin gerçekleşmesi için bir nevi basamak teşkil etmektedir. "Sana hitap ettiğinde ve hitabını duyurduğunda, işte bu sem'î müşahededir."[307] ifadesi bu kanıyı güçlendirmektedir. Ayrıca İbn Arabî mükâşefeyi müşâhededen daha tam bir bilgi kaynağı olarak görür[308] ki, bu daha önce geçen verilerin bir sonucu olmaktadır.

d) Vâkıa: İbn Arabî, vâkıayı "âlem-i ulvîden herhangi bir yolla kalbe gelen şey"[309] olarak tanımlar. Burada iki olgu dikkat çekmektedir: Bilginin ulvî âlem kaynağından çıkması ve kalbe gelmesi, yani ilmin çıkış noktası ulvî âlem, varış noktası ise kalb olmasıyla kalbin alıcı konumu gündeme gelmekte ve sufilerin kalb temizliğine verdikleri önem ortaya çıkmaktadır.

e) Ledünnî ve İlhamî Bilgi: Allah Teâlâ bazı kullarına rahmet eder ve onları salih amel işlemeye muvaffak kılar. Bunun sonucunda katından (min ledünh) bilgi verir. İşte bu tür bilgiyi İbn Arabî, ledünnî bilgi diye isimlendirir.[310] Yukarıda vehbî ilmi anlatırken İbn Arabî'nin ledünnî ilmi "meşakkatsiz gerçekleşen" bir ilim olarak nitelediğinden ve vehbî ilim ile ledünnî ilmi özdeşleştirdiğinden söz edilmişti. Burada ise tam tersi bir durum söz konusudur.

305 Futûhât, (D.S.), II, 496.
306 a. esr., II, 497.
307 a. esr., aynı yer.
308 a. esr., II, 496.
309 Futûhât, (O.Y.), XIII, 191-192.
310 a. esr., IV, 310-312.

Probleme şöyle bir çözüm getirmek mümkündür: İbn Arabî, "ledünnî bilgi, salih amelin sonucunda gerçekleşir" derken, bunun yine meşakkatsiz ve sahibinin bir beklentisi olmaksızın vuku bulduğunu belirtmek istemektedir. Zira salih amel işleyen kimse, bunu ilim elde etmek için değil Allah rızası için yapmaktadır. Ledünnî bilgi bir yan ürün ve beklentisiz bir ödül olarak kendisine verilmiştir.

İlhamî Bilgi: Bu tür bilgi, daha önce bilmediği işlerin kula bir yolla verilmesidir. Ledünnî ilim rahmanîlik sıfatı ile kayıtlanırkan, ilhamî bilgi için böyle bir kayıt öngörülmemiş, bir melekten olabileceği gibi şeytanî de olabileceğinin göz ardı edilmemesi gerektiği belirtilmiştir. Nitekim İbn Arabî, ilhamda isabet olabileceği gibi hatanın da muhtemel olduğundan bahseder. Onun terminolojisinde ilham, isabet durumunda "ilhamî bilgi", hata durumunda ise sadece "ilham" adını alır.[311] Bu durumda o, "doğru olmayanı veya vâkıaya uygun bulunmayanı" ilim diye isimlendirmemekte, bilakis ona "cehl" vasfını uygun bulmaktadır. Söz konusu iki kavram arasındaki diğer farkları şöyle sıralamak mümkündür: İlhamî bilgi taati, ledünnî bilgi ise bu taatin sonucunu bilmektir. İlhamî bilgi geçici (ârızî), buna mukabil ledünnî bilgi ise kalıcıdır. İlhamî bilgi madde hakkında iken ledünnî bilgi madde ötesine aittir. Ledünnî bilgi hata ve şüpheden arınmıştır, fakat ilhamî bilgide hata payı yüzde elli civarındadır. Bütün bu farklara rağmen, aralarında, her ikisinin de fıtraten mevcut olmayıp sonradan verilmiş olması gibi ortak bir nokta mevcuttur.[312]

Şunu belirtmek gerekir ki; İbn Arabî'nin vehbî, ledünnî ve ilhamî bilgi hakkında verdiği malûmat oldukça karışık olup aralarındaki ayırım noktaları bariz bir şekilde ortaya

311 a. esr., aynı yer.
312 a. esr., IV, 310-312.

konulmamıştır. Bir yerde kendi tarifine göre vehbî olana ledünnî bilgi derken başka bir yerde tam zıddı bir hüküm verebilmektedir. Ayrıca ilhamî bilgi ile ledünnî bilgi arasında göstermeye çalıştığı fark açık değildir. Birçok yerde de bu kelimelerin hepsini keşif yerine, hatta bazan birini diğerinin anlamında kullandığı da görülmektedir.[313]

3. Kalb

İnsanın manevî-ruhî melekelerinin "kalb" kelimesiyle isimlendirilmesi, onun halleri ve işleri nefislerle beraber sevk ve idare etmesi sebebiyledir.[314] Burada kalbin "altını üstüne getirmek ve çevirmek" manalarının gözetildiği görülür. Nitekim aynı anlamdan hareketle, İbn Arabî, kalbi bedenin reisi kabul eder. Bunun yanı sıra "Cesette bir et parçası vardır ki o düzgün olursa ceset düzgün olur, o bozulursa ceset de bozulur, iyi bilin ki o et parçası kalbdir."[315] hadisini delil getirerek, kalbin Allah'tan olanı anlayan "akıl", kendisine itaat edilen veya edilmesi gereken "melik" olduğunu söyler.[316] İşte söz konusu kalb, keşif ve ilhamın alıcısı ve mahallidir. Bu doğrultuda olmak üzere kalbe gelen nefeslerin ilâhî hazretten gelen keşif, tecelli ve tarifler olduğunu belirtir.[317] Ayrıca İbn Arabî, kalbi "ilâhî sûretler"in mahalli kabul eder[318] ki, bu telakki yukarıdaki tezi güçlendirir mahiyettedir.

İbn Arabî, sûfiyi "sahib-i kalb" olarak niteler. Âbid ve zâhidi bu kavramın dışında tutar. Ona göre kalb sahi-

---

313 meselâ. bk. a. esr., II, 124; III, 223-234; IV, 119-122, 210, 220, VIII, 439; Futûhât, (DS), III, 100.
314 Futûhât, (D.S.), IV, 77.
315 Buharî, "İman" 39; Müslim, "Mesakât" 107; İbn Mace, "Fiten" 14.
316 İbn Arabî, Mevâkiu'n-nücûm (Kahire 1384/1965), s. 144.
317 Futûhât, (O.Y.), III, 250.
318 Futûhât, (D.S.), IV, 214.

bi mükâşefe ve müşâhede ehlidir.[319] Bu kalbe arifler sahiptir. Ariflerin kalblerinde "gözler" vardır. Onlar bu gözlerle başkalarının görmediklerini görürler. O, bu durumu tabib-hasta ilişkisine benzetir. Nasıl ki tabib insanlardaki hastalıkları bilirse, ârif de onların bilmediği bazı şeyleri bilir. İbn Arabî, arifi, keşfle elde edilen bâtınî bilgilerde ihtisas sahibi olarak görmektedir. Sûfiler için yazdığı akîde risalesinin ismine *"Akîdetu ehli'l-ihtisas"* demesi bu kanıyı güçlendirmektedir. Bu durumda kalb veya kalb gözü sûfî tarafından sonradan kazanılmış bir yetenek olmaktadır. Bu baptan olmak üzere "vâkıa"yı "âlem-i ulvîden kalbe gelen şey"[320] diye tarif eder ki bu, kalbin ulvî âleme açılmış bir gözünün olduğu tezini güçlendirmektedir. Nitekim daha önce İbn Arabî'nin aklın iki kaynağı bulunduğu ve bunlardan birinin kalb olduğu şeklindeki görüşü zikredilmişti. Hülasa kalb keşif mahalli olma özelliği ile âlem-i ulvîden aldığı bilgileri akla iletmekte, bunun yanı sıra bir yol gösterici, hidayete erdirici, imâna davet edici gibi bir görevinin de bulunduğunu çeşitli ıstılahları açıkladığı küçük risalesinde belirtmektedir.[321]

4. Nebi-Veli Bilgisi

İbn Arabî, her ne kadar peygamber ile velileri makam itibariyle ayrı telakki etse de bilgilerinin kaynakları bakımından aralarında pek fark görmemekte ve onları aynı pınardan su içen iki ayrı grup olarak tanımlamak istemektedir. Şu bir gerçek ki velileri nebilerin dûnunda kabul ederek "velilerin, nübüvvet ve risalet konusunda değil, sadece hilafet konusunda nebilere dahil edilebileceğini,

---

319 Futûhât, (O.Y.), IV, 115.
320 a. esr., XIII, 191-192.
321 İbn Arabî, Mu'cemu ıstılâhâti'sûfiyye (Beyrut 1990), s. 63.

çünkü bu iki kapının (nübüvvet ve risalet) kapandığını"[322] çok açık bir şekilde ifade eder. Ona göre saadete erişmiş insanlar şu dört mertebeden birinde bulunmaktadır: iman, velâyet, nübüvvet ve risalet. Bunlardan her üst mertebe bir alt mertebeyi bünyesinde barındırmaktadır. Meselâ nebi, iman ve velayet mertebelerini, resul ise diğer üç alt mertebeyi kendi bünyesinde toplamış bulunmaktadır.[323]

Nebi ile velilerin bilgisi ve bu iki bilginin kaynağı arasında fark yoktur. Çünkü veliler peygamberlerin çıktığı merdivenden çıkarlar.[324] İbn Arabî, bu iki kesimin ilmini o kadar farksız telakki eder ki her iki ilmi de vahiy olarak isimlendirmekte sakınca görmez. Ona göre "vahiy" iki türlüdür: a) Delil ile sabit olan, peygamberlere verilen şeriat gibi. b) Delil ile sabit olmayan. Allah bu tür bilgiyi "el-Bâtınü'l-Hakîm" ismiyle zamanın hakîmlerinin[325] kalblerine ilka eder. Onlar bu ilmi kendi düşüncelerine izafe etseler de onun Hak'tan geldiğini bilirler.[326] *Füsûs*'ta ise nebi ile veliyi "zâhir-bâtın" veya "zarf-mazruf" gibi görmekle birlikte buradaki iç içelik tâbiyyet-metbuiyyet açısından değil, bilgi kaynakları bakımından olmalıdır. Ona göre nebinin elçiliği dünya ile sınırlı olmasına karşılık, yine aynı nebinin sahip olduğu velilik sınırsızdır.[327] Nebinin aynı zamanda bir veli olması nebi ile veli arasında bir ortak noktayı oluşturmaktadır ki, bu nokta bilgi kaynaklarının ortak olmasını bir ölçüde açıklığa kavuşturur mahiyettedir.

---

322 Futûhât, (D.S.), II, 308; (OY), XI, 251-252

323 Şa'ranî, el-Kibrîtü'l-ahmer (el-Yevâkît ve'l-cevâhir'in kenarında, Kahire 1959/1378), I, 105-106.

324 Futûhât, (O.Y.), III, 85-86.

325 Buradaki "hakîm" ifadesiyle filozofları değil sufîleri kastettiği anlaşılmaktadır.

326 Futûhât, (O.Y.), XIII, 78-79.

327 İbn Arabî, Fusûsü'l-hikem (Beyrut 1400/1980), s. 62.

Bununla birlikte İbn Arabî, bu iki kesimin bilgisinin elde ediliş metodunda farklılık görür. Ona göre önceki bir peygamberin şeriatıyla amel edenler dahil olmak üzere her peygamber bilgisini kendisine gelen bir melek vasıtasıyla alır, yani şeriat bir meleğin getirdiği bilgilerden oluşur. Nebinin dışındaki kimselerin bilgisi ise, meselâ Hızır gibi, vasıtasız elde edilir. Bundan dolayı da şeri‘ hüküm ifade etmez. İbn Arabî, veliyi kesinlikle peygamberin ümmetinden bir fert olarak görür. Hatta tasavvufa intisap eden kimsenin peygamberin bilgisini taklit yoluyla alacağının, keşif mertebesine ulaştığında ise keşfinin sadece nebîden taklit yöntemiyle aldığı bilgiyi teyit edecek ve ona uygun düşecek şekilde olması gerektiğinin altını çizer. Hiçbir velinin keşfi tâbi olduğu peygamberin şeriatine muhalif olamaz.[328] Böylelikle İbn Arabî, veliyi tâbi olduğu peygamberin şeriatıyla kayıtlı kılarken peygamberin sükût ettiği yerde ona serbestlik tanır. O halde veli şeriatın sükût ettiği yerlerde söz söyleme hakkına sahiptir. Bu, bir anlamda fakihin içtihadına benzemektedir. Ayrıca te'vili reddettiği için nassı te'vil yerine keşfe başvurmayı daha emin bir yol olarak görür.[329]

5. Keşfin Oluşumu ve Keşif Ehli

İbn Arabî sûfînin keşif sahibi olabilmesi için eğitimi (taallüm) zorunlu görür, hatta bu konuda "ehl-i rüsûm" diye nitelediği zâhir ehli ile aynı görüşü paylaştıklarını belirtir. Öğrenimin ilk şartı bir üstad bulmaktır. Buraya kadar nazar ehli ile aynı görüşü paylaşan İbn Arabî, üstadın kim olacağı konusunda onlardan ayrılır. Ona göre, Allah insanın muallimidir. Hâlbuki ehl-i rüsûm "Allah ancak nebi ve resûl olana bilgi verir." demektedir. Onların

328 Futûhât, (O.Y.), IV, 222.
329 a. esr., XI, 218-219.

bu konuda hata ettiğini söyleyen[330] İbn Arabî, daha önce de geçtiği gibi keşfi, Allah ile kul arasında direkt bilgi akış yolu olarak görmekte ve bu konuda nebiyi veliden farklı bir konumda tutmamaktadır. Nasıl ki nebi vahyi vasıtasız elde ediyorsa, veli de keşfî bilgiyi aynı şekilde vasıtasız elde etmektedir. Aralarındaki fark, bilginin muhtevası ve bir de bağlayıcı olup olmaması açısındandır. Nebinin bilgisi herkes için bağlayıcı olduğu halde velinin bilgisi ancak kendisini bağlar.

Keşfî bilginin oluşumu için dış ve iç olmak üzere iki şartın yerine gelmesi zorunludur. Dış şartlar kulak, dil, el, ayak, ferc ve göz gibi organları haramdan sakındırıp şeriatın emirlerine uymakla oluşur. İç şartlar ise kalbi kötü düşünceden arındırıp sürekli murakabe altında tutmakla gerçekleşir. Bu da zikir, Kur'ân tilâveti, masivayı düşünmekten kendini tutmakla mümkün olur. Bütün bunların yanı sıra zâhiri temiz tutmaya yani bedenin ve kişinin bulunduğu mekânın temizliğine de önem verilmelidir. Söz konusu şartları yerine getiren kul Rabbinin kapısında durmalıdır; Allah ona kapıyı açar ve kendisini peygamberleriyle veli kullarına bildirdiklerine muttali kılar. İbn Arabî'ye göre bu bilgi, akılla bilinemeyen türden olabileceği gibi akla göre muhal olan bir bilgi de olabilir.[331]

III. BİLGİNİN SINIRI

İbn Arabî zâhir ve bâtın gibi iki ayrı kaynaktan meydana gelen insan bilgisinin tekdüze olmadığından ve artma-eksilme özelliği gösterdiğinden bahseder. İnsanın yapısı ilim öğrenmeye müsait iken aynı zamanda elde ettiği bu bilgiyi kaybetmeye, unutmaya da uygun görünmektedir. O, bilgideki bu artma ve eksilmeyi idrak eden (suje)

330 a. esr., IV, 252-253, 266, 267.
331 a. esr., IV, 220-221.

ile idrak edilen (obje) arasına bir engelin girmesine bağlar. Bu engel iki türlüdür:

a) Aslî engel, yaratılıştan bilgiye kapalı olma durumudur. Bunun örneği Kur'ân'daki Musa-Hızır kıssasında Hızır'ın öldürdüğü çocuktur.[332] Burada çocuk yaratılıştan bilgi almaya kapalıdır. Ancak bu, "hakikat bilgisine" yani bir anlamda "hidayete" kapalılık şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü ledün ilmi sahibi, "çocuğun ileride kafir olacağını bildiği"[333] için böyle bir fiili işlemiştir.

b) Arızî engel ise ikiye ayrılır. Birincisi, bedenî bir noksanlık veya hastalık sonucu ortaya çıkan durum olup tıbbî tedavî ile bertaraf edilebilir. İkincisi ise riyaset hırsı, şehvete düşkünlük gibi psikolojik arızalar türünden olabilir. Bunun tedavisi Hakk'a yönelmek ve dünyanın geçici olduğunu kabullenmekle mümkün olur.[334]

İbn Arabî'nin ilmin artma ve eksilmesinin üzerinde önemle durmasının sebebi, insanın bilgiye ulaşma, aynı zamanda edindiği bilgileri muhafaza etme gücünün sınırlı olduğunu ortaya koymaktır. Ona göre hiç kimse kendiliğinden bir şey bilemez, kişi ancak Allah'ın kendisine bahşetmesi sonucu bilgi edinebilir. Allah'ın bilgi vermesi kişiye tecelli etmesidir. Bu tecellinin kaynağı O'nun "zâhir" ismidir. Zâhir isminin tecellisi (ilim vermesi) ise ya sebebsiz veya kulun istemesiyle olur. Ancak İbn Arabî burada şunu da hatırlatır: Kişinin ilmi çalıştığı konuda artar, yani Allah insana çalışmasıyla ortaya koyduğu istekten dolayı bilgi verir.[335]

---

332 el-Kehf 18/ 74. Burada İbn Arabî'nin sadece doğru bilgiyi ilim olarak kabul ettiğini hatırlamak gerekmektedir.

333 bk. el-Kehf 18/80.

334 Futûhât, (O.Y.), III, 79-83.

335 a. esr., (O.Y.), III, 79-81.

İnsan bilgisinin sınırlı oluşu ilim-ma'lûm ilişkisiyle ortaya çıkar. Şöyle ki ilmin ma'lûmları tamamen ihata edebileceği düşüncesi onun sonsuzluğu düşüncesine götürür. Hâlbuki, ilim ma'lûmun sadece hakikatini idrak edebilir. İbn Arabî, bu hakikatten, bir şeyin var olup olmamasını bilmeyi kastetmektedir. Nitekim Ömer en-Nesefî'ye ait *Metnü'l-akâid*'in başında "Eşyanın hakikatleri sabittir."[336] denilirken de eşyanın var olması ve gerçekliği sabittir anlamı kastedilmektedir. İbn Arabî'ye göre de bu tür bilgi eşyanın bütün yönlerini değil, bir yönünü bilmektten ibarettir.[337] O, bilginin "mensub" ile "mensubun ileyh" arasında bir nisbetten ibaret olduğunu kabul eder[338] ki, bu nisbet eşyanın bir yönüyle tanınmasını sağlar, değilse objenin tamamını içine alan bir bilgiyi çağrıştırmaz.

A. NAZARÎ BİLGİNİN SINIRI

İbn Arabî, beş duyu ve akıl yoluyla elde edilen bilgiye nazarî bilgi der. Başka bir ifade ile kelâmcıların ve felsefecilerin duyular ve akıl yürütme ile ortaya koydukları bilgiyi nazarî bilgi kategorisine dâhil eder.

Daha önce de belirtildiği gibi İbn Arabî, aklın gücünün sınırlı olup bütün hakikatleri kavrayamayacağı düşüncesindedir. Ona göre duyu yanılması da yoktur, yanılma ancak hüküm veren ve hâkim konumunda bulunan akıl için söz konusudur. İdrak vasıtaları olarak sıraladığı duyular, hayal gücü, fikir ve aklın birbiriyle sıkı bir bağlantı içinde olduklarını, birinde meydana gelebilecek bir hatanın diğerine de aynen yansıyacağını, dolayısıyla sağlıklı bir bilgi ortaya koymanın her zaman mümkün olamayacağını önemle vurgular.

---

336 Ömer en-Nesefî, Metnü'l-akâid (Şerhu Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid'in sonunda, İstanbul 1314), s. 318.

337 Futûhât, (O.Y.), I, 197.

338 a. esr., I, 204.

İbn Arabî ‘nin asıl problem olarak gördüğü şey, duyular ile aklın ve bunlarla elde edilen nazarî bilginin fizik âleme uygulaması değil, metafizik âleme yönelik işletilmesidir. O, fizik âlemle ilgili bilgiden çok, metafizik âlemle ilgili bilgi üzerinde durur. Aynı kaygılar, diğer bütün sufîlerin yanında kelâmcılarda da mevcuttur. Nitekim aklın gücünün sınırlı ve yetersiz olması dolayısıyla peygamberliğin veya vahyin gerekli görüldüğü, yine bir aklî delil olarak onlar tarafından ileri sürülür.[339] İbn Arabî de aynı noktaya parmak basar ve: "Akıl “akl-ı evvel”den zuhur etmesine rağmen ne Allah’ı ne de akl-ı evveli kavrayabilir." der.[340]

Bilinebilirlik veya ilme konu olması bakımından âlem ikiye ayrılır: Şehâdet âlemi, gayb âlemi. İbn Arabî şehâdet âleminin duyularla idrak edilebileceğini kabul eder ve bu noktadan duyulara bir itiraz yöneltmez. Gayb âleminin ise ancak şer‘î haber ve fikrî nazarla idrak edilebileceğini söyler. Fakat hemen akabinde gayb âleminin basîret gözü ile, şehâdet âleminin ise basar gözü ile bilinebileceğini belirtir.[341] Buradan şu anlaşılıyor ki, İbn Arabî, her ne kadar gayb âlemi nazarla bilinir diyorsa da bunu pek emin bir yol olarak görmemektedir.

Şunu belirtmekte yarar vardır ki, İbn Arabî, hiçbir zaman kelâmcıların hatta filozofların bütün bilgilerinin yanlış olduğu yönünde fikir belirtmez. İnanç sahibi olmasalar bile filozofun veya her bir insanın bildikleri şeylerin bir kısmının doğru olabileceğini kabul eder.[342] Bir başka yerde ise ilâhî tabip olarak nebî, velî ve hakîmi gösterir.[343] O, burada hakîm dediği filozofu nebi ile velinin yanına koymaktadır.

339 meselâ bk. Teftâzânî, Şerhu’l-Akâid, s. 207.
340 Futûhât, (O.Y.), XII, 251.
341 a. esr., XIV, 466-467.
342 a. esr., I, 146.
343 a. esr., XIV, 441.

Sonuç olarak İbn Arabî, nazar (istidlâl) ile elde edilen bilgiye değer vermekle birlikte onu emin bir yol olarak görmemekte ve bu görüşünü de aklın kapasitesinin sınırlı olmasıyla desteklemektedir.

B. KEŞFÎ BİLGİNİN SINIRI

İbn Arabî, peygamberle velilere özgü keşfî bilgiyi aklın gücünün ötesine ulaşabilen bir nitelikte görür.[344] Bu durumda keşif, aklın ve duyuların ulaşamadığı ya da aklın takıldığı alanların bilgisini elde etme aracı konumundadır. O, keşfî bilginin tek tip bir bilgi olduğunu da kabul etmez. Nasıl ki insanlar arasında farklılık varsa, bilgi bakımından biri diğerinden üstün veya aşağı ise, keşfî bilgide de böylesi bir durum söz konusudur. Keşfî bilginin tepe noktasında "melekler" vardır. Aşağı doğru nebî, velî ve delillerle bilen âlim gelir.[345]

Meleklerin bilgisine pek değinmeyen İbn Arabî nebînin bilgisini "şeriat" olarak niteler. Dolayısıyla nebinin bilgisi diğer insanları bağlayan bir nizamname veya kanunname olmaktadır. Bu görüşünü "O, boş şeyler söylemez. Söyledikleri ancak kendisine bildirilen bir vahiydir."[346] mealindeki âyete dayandırır ve Hz. Peygamberden sonra "nübüvvet-i teşrîî"nin bittiğini, Hz. İsa'nın bile geldiğinde Hz. Muhammed'in şeriatıyla amel edeceğini söyler.[347] Burada İbn Arabî, Hz. Peygamberden sonra keşfle elde edilecek bilgilerin şeriat niteliğini haiz olamayacağı görüşündedir. Dolayısıyla bu tür bilgilerin başkaları için bağlayıcı olması söz konusu değildir. İlham alan kimsenin ilhamı, asla onun peygamberliğine delâlet etmez. Çünkü

---

344 a. esr., IV, 162.
345 a. esr., V, 115.
346 en-Necm 53/3.
347 Futûhât, (O.Y.), XI, 111, 251-252.

bu ilham hüküm içermemekte, yani helâl ve haram hükmü koyamamaktadır. Kısacası velinin keşfle elde ettiği bilgi şeriate ne bir ekleme ne de ondan bir çıkarmadır. Söz konusu bilgi Allah'ın engin kudretinden veli kuluna verdiği bir "sır bilgisi" niteliğindedir.[348] Şeriat vaz'eden sadece Allah'tır.[349] Nübüvvet ve risalet son bulduğuna göre yeni bir şeriat gönderilmesi de söz konusu olamaz. Bu son şeriatın beyan etmiş olduğu farz, vâcib, sünnet, mübah ve haram gibi hükümlerin ne keşfle ne de içtihatla değişmesi söz konusudur.[350]

Velinin keşfini şeriatın dûnunda kalan bir derecede tutan İbn Arabî, ayrıca keşfin tevhid konusunda sahih olamayacağını belirtir. Çünkü "tevhid" varlıksal bir durum değil "nisbet"tir. Nisbetler ise keşif ile algılanamaz, ancak delil ile bilinirler. Keşif bir çeşit ru'yettir. Ru'yet (görme) ancak keyfiyyeti olan şeylere taalluk edebilir. Hâlbuki Allah'ın keyfiyeti yoktur.[351] Öyle görünüyor ki İbn Arabî tevhidle Allah'ın zâtı, isimleri ve fiillerini kastetmektedir. Çünkü o, Allah'ın sıfat ve isimlerini birer nisbet olarak görür.[352] Ayrıca "delille bilinir" derken de şeriatı yani Kitap ve sünneti kastetmektedir. Nitekim o, keşfin Kitap ve sünnetle sınırlı olması gerektiğinin, onlara aykırı bir şey ihdas edemiyeceğinin altını çizer.[353] Tevhide dair bilgiler kesin ve değişmez olduğu için bir kaynaktan alınması zarureti vardır. Eğer İbn Arabî, keşfe, tevhide dair bilgi verebileceği şeklinde bir rol verseydi, bu kesinliği ve değişmezliği bozmuş olurdu. Nitekim o, Allah'ın zâtı, sıfatı

---

348 a. esr., III, 250-251.
349 Futûhât, (D.S.), III, 69.
350 bk. a. esr., III, 38, 69; Şa'ranî, el-Kibrîtü'l-ahmer, I, 94-95.
351 Futûhât, (D.S.), II, 292.
352 Futûhât, (O.Y.), IV, 171; XII, 175-176.
353 a. esr., IX, 131-132, 282-283

ve isimlerinden Kitap ve sünnette bulunanların değiştirilemeyeceğini ısrarla vurgular.[354] Bu görüşü destekler mahiyette İbn Arabî'nin insan istidadını esas alan bir görüşü mevcuttur. Ona göre, insanların farklı kapasite ve kabiliyette olmaları bilgilenmelerine de yansır. Herkes, aynı âyetten kendine göre farklı mânalar çıkarabilir. Bu durum, keşif için de söz konusudur. İnsanların ilâhî tecelliyi kavramaları istidatlarına göredir. İstidatlarının farklı olması keşfi farklı kavrama ve sonuçta elde edilen bilginin farklı olmasına yol açmaktadır.[355]

Sonuç olarak denilebilir ki; her ne kadar keşif yoluyla aklın ötesinde birtakım bilgiler edinilebiliyorsa da, keşfin, şeriatın özellikle tevhid alanına müdahil olması son derece sınırlıdır. Belki keşfe şeriatın getirdiği bilgileri kavrama ve yorumlama gibi bir görev verilebilecektir, bu, akıl için de söz konusudur. İbn Arabî üzerine dikkat çekici incelemeleri bulunan ünlü sufîlerden Abdülvahhab eş-Şa'ranî (ö. 973/1565) de, onun keşif hakkındaki kanaatlerini aynı paralelde tesbit etmiş bulunmaktadır.[356]

Buna rağmen, İbn Arabî'ye göre tecelli sonucu kişinin nefsinde bir iç doğuş olarak gerçekleşen keşfî bilgi, dış şartlardan etkilenmez ve kendisine şüphe karışmaz.[357] Bu durumda nazarî ve istidlâlî bilgiden daha kesin olma vasfını kazanır.[358]

---

354 a. esr., III, 253-255.
355 a. esr., IV, 309-310.
356 Şa'ranî, el-Kibrîtü'l-ahmer, I, 104, 116.
357 Futûhât, (O.Y.), V, 73-74; VII, 443.
358 Bu konunun değerlendirmesi için bk. Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997, s. 61-65.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE VARLIK MERTEBELERİ

I. ZAT MERTEBESİ

A. ALLAH'IN VARLIĞI

Varlık konusunun düşünce tarihinde tam olarak çözüme kavuşturulduğu veya ikna edici bir anlatımla ortaya konulduğu pek söylenemez. Zaten hiç kimse bu konuda iddialı olmuş da değildir. Örneğin İbn Sînâ (ö. 428/1037), varlığın tam olarak tanımlanamaz olduğunu dile getirirken bu güçlüğe işaret etmiştir.[359] Varlığı tanımlamadaki bu güçlük İzutsu'nun da dediği gibi[360] onun soyutluğundan kaynaklanmaktadır. Varlığın tanımının dışında bir diğer önemli problem ise vücûd-mahiyet ilişkisidir. Düşünce tarihinde varlık-mahiyet ayırımının ilk defa Aristo (M.Ö. 384-322) tarafından yapıldığı ileri sürülse de bu o kadar net değildir. Genel kabul gören telakki bunun, İslâm filozoflarından Farabî (ö. 339/950) ile İbn Sînâ'ya ait olduğu şeklindedir.[361] Onlar her ne kadar mümkinler düzeyinde varlık-mahiyet ayırımını kabul etseler de, vâcib varlık söz konusu olduğunda bu ayırıma pek yanaşmamaktadır-

359 Fahrettin Olguner, Üç Türk-İslâm Mütefekkiri (Ankara 1985), s. 16-18.

360 İzutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi (trc. İbrahim Kalın, İstanbul 1995), s. 122.

361 İzutsu, a.g.e., s. 129-130; Mehmet Aydın, "Önsöz" (Gilson, Tanrı ve Felsefe, İzmir 1986), s. 6.

lar.[362] Kelâmcıların bir kısmı vâcib düzeyindeki varlık'ı vücud üzerine zaid bir sıfat kabul ederken diğer bir kısmı "vücûd"un Allah'ın nefsî bir sıfatı olduğunu ileri sürmektedir.[363]

İbn Arabî'nin "Varlık olarak sadece Allah mevcuttur." gibi ifadeleri bulunmasına rağmen, O'nun varlığı ile mahiyetinin ayırımı konusunda net bir şey söylememektedir. "Varlık"ı sıfat kabul ettiğini gösteren ifadeleri bulunmakla birlikte,[364] bunun vâcib ve mümkin varlıklar için ne mana taşıdığı o kadar açık değildir. Ancak onun varlık konusunda monist bir eğilim içinde olması konuya bir ölçüde netlik kazandırmaktadır.[365] Ona göre yegâne varlık Allah'tır. O'nun dışındakiler varlıklarını O'ndan almışlardır. Bu durumda O'nun varlığı ile diğerlerinin (âlem) varlığı arasında bir fark yoktur.[366] Farklılık Allah'ın varlığının zatının aynı ve gereği, diğerlerinin varlığı ise mahiyetlerinin aynı olmayıp mahiyetlerine Allah'ın kendilerine bahşetmesi sonucu sonradan eklenen, artık bir ilinti olması noktasındadır. Sonuçta İbn Arabî felsefecilerle aynı noktaya gelmiş olmaktadır. Mustafa Sabri (ö.

---

362 Fahreddin er-Râzî, el-Metâlibü'l-âliye (nşr. Ahmed Hicazî es-Sakka, Beyrut 1407/1987), I, 290-291; Hüseyin Atay, Farabî ve İbn Sînâ'da Yaratma, (Ankara 1974), s. 23, 30.

363 Fahreddin er-Râzî, el-Metâlibü'l-âliye, I, 290-291.

364 Fütûhât, (OY), XIV, 518; (DS), II, 29.

365 Ancak burada şunu belirmekte yarar var: İbn Arabî her ne kadar varlık konusunda monist bir eğilim taşıyorsa da bu anlayışı onu hiçbir zaman Tanrının âleme içkinliğini (mündemic) veya âlemin tanrı olduğunu kabul eden panteist düşünceyle ortak kılmaz. Her şeyden önce o, Allah'ın zat makamında kesinlikle aşkınlığını (müteal) ve yine bu makamda Tanrı ile âlem arasında hiçbir münesebet olmadığını savunmakla onlardan temelde ayrılmaktadır. Ancak ona göre Allah'ın dışındakilere varlık denmesi, Allah'ın onlara kendi varlığından bahşetmiş olmasındandır. (Panteizm Konusunda bk. Mehmet Aydın, Din Felsefesi, (İzmir 1987), s. 145-154; S. Hayri Bolay, Felsefî Doktrinler Sözlüğü (İstanbul 1981), s. 77, 188, 213.)

366 Fütûhât, (OY), VI, 167-168; VIII, 206; a. mlf., Füsûsü'l-hikem, s. 76,102, 103; a. mlf., et-Tenezzülâtü'l-leyliyye, s. 21.

1373/1954) İbn Arabî'yi eleştirirken, onun varlık görüşü ile felsefecilerin varlık görüşü arasında fark olmadığı, dolayısıyla vahdet-i vücûdu eleştirirken felsefecilerin varlık düşüncesinden hareket edilmesi gerektiği fikrinde[367] haklı görünmektedir.

Kelâmcılar ise düalist bir yaklaşım sergileyerek Allah'ın varlığı ile mümkinlerin varlığı arasında hiçbir irtibat ve müşterekliğin olmadığını söylerler. Çünkü mümkinler Allah'ın yaratması ile varlık sahnesine çıkmaktadır. Başka bir ifade ile onlar "yok iken var olmuşlardır" dolayısıyla varlıkları da mahiyetleri gibi sonradan olmadır.[368] İbn Arabî ise, yaratılmışları mahiyetleri itibariyle hâdis kabul etmek noktasında her ne kadar kelâmcılarla hemfikir ise de, varlıklarının hüdûsü konusunda onlardan ayrılır. Ona göre mümkinlerin varlıkları Allah'ın varlığındandır, dolayısıyla aynı hükme sahiptirler.[369]Burada İbn Arabî, sanki "vücûd" ve "mevcud" ayırımı yapmaktadır. Bu durumda yukarıdaki ifadeyi şöyle şekillendirmek mümkündür: "vücûd ezeli ve ebedidir ancak mevcud hâdistir." Nitekim *Füsûsü'l-hikem*'de bunu destekleyen ibareler mevcuttur.[370] Onun varlık (vücûd) ile varolan (mevcud) ayırımına gitmesi Hâlik ile mahluku tefrik içindir. Ona göre Allah zat makamında her türlü kayıttan uzaktır, yani mutlaktır. Her ne kadar zat ile diğer varlıklar (mâsiva) arasında varlık yönünden "aynılık" söz konusu ise de varolma bakımından hiçbir münasebet yoktur.[371]

---

367 Mustafa Sabri, Mevkıfü'l-akl ve'l-ilm ve'l-âlem min Rabbi'l-âlemîn (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1369/1950), III, 85-86.

368 Beyadîzade, el-Usûlü'l-münife li'l-imam Ebî Hanife (İstanbul 1416/1996), s. 46; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, et-Temhîd fî usûli'd-dîn (Kahire 1407/1987), s. 28-29, 34; Tevfik Yücedoğru, İslâm İtikadında Yaratılış (Bursa 1994), s. 66-76.

369 İbn Arabî, Füsûsü'l-hikem, s. 103; a. mlf., Kitâbü'l-ezel, (Resâilü İbn Arabî içinde, Haydarabâd 1367/1948), s. 9.

370 bk. İbn Arabî, Füsûsü'l-hikem, s. 50

371 bk. Suad el-Hakim, el-Mu'cemu's-sûfî (Beyrut 1401/1981), "vücûd" md.

Kelâmcıların anlayışında olduğu gibi ma'dumların salt yokluk olmadıklarını, aksine filozofların "mümkin" ile anlatmak istedikleri "varolmaya kabiliyeti olan aynlar" durumunda bulunduklarını ileri sürer. Bu durumda onun a'yân-ı sâbite dediği ma'dumlar hariçte var olmayıp Allah'ın ilminde mevcuttur. Zaten kelâmdaki ma'lum-mevcud ayırımı İbn Arabî'de yoktur. Kelâmcılar ma'lumu, Allah'ın ilmi açısından ma'dumu da içine alacak şekilde genişletirken[372] İbn Arabî ma'lum ile mevcudun aynı olduğunu kabul eder.[373]

İbn Arabî, felsefeciler ile kelâmcılardan bazısının ileri sürdüğü[374] bir varlığın zihnî, haricî, lafzî ve kitabî durumlarını varlık mertebeleri olarak nitelemiş ve bir varlığın mevcut kabul edilebilmesi için bu dört mertebeden en az birinde bulunması gerektiğini belirtmiştir. Böylelikle o, zihnî varlığı hakikî kabul etmekle Kelâmcıların değil felsefecilerin yanında yer almıştır. Bu duruma "insan" örnek getirilebilir. İnsanın zihinde tasavvuru zihnî varlığını yani mahiyetini, hariçte tahakkuku haricî (aynî), "insan" lafzıyla ses olarak ifade edilmesi lafzî, bunun yazıya dökülmesi de kitabî veya hattî mertebedeki varlığını gösterir. Bu dört mertebeden hiçbirinde bulunmayan mutlak yok (adem-i mahz) anlamına gelir. *İnşâü'd-devâir* adlı eserinde ise varlığı dörde ayırır: Mahiyeti düşünülemeyen mutlak varlık, maddeden mücerred olan fakat tasvir edilebilen ruhanî akıllar (melekler), uzayda yer kaplayan yıldızlar ve cisimler, uzayda yer kaplamayan ancak bir cisme tâbi olan arazlar.[375]

---

372 Harputî, Tenkîhu'l-Kelâm (İstanbul 1330), s. 29; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi, s. 50-51.

373 Fütûhât, (DS), II, 309; III, 78.

374 İzmirli, Yeni İlmi-i Kelâm, (İstanbul 1339-1341), I, 258-259.

375 İbn Arabî, İnşâü'd-devâir (Leiden 1336), s. 20; Suad el-Hakîm, el-Mu'cemü's-sufî, "vücûd" md.

Bu taksimden sonra kelâmcı ve felsefeciler gibi[376] bir şey ya da kavramın varlıkla münasebeti hakkında aklın verebileceği hükmün üç olduğunu kabul eder: Vücûd-i mutlak, adem-i mutlak ve berzah-i alâ veya berzahu'l-berâzıh. Vücûd-i mutlak ile kelâmcı ve felsefecilerin benimsediği zorunlu varlık olan Allah'ın varlığını, adem-i mutlak ile zorunlu varlığın zıttı muhal veya müstahili, berzah-i alâ ile de mümkini kastetmektedir.[377] İbn Arabî, ilk iki ıstılahta geleneksel İslâm düşüncesiyle paralel görüşler arz ederken, berzah-i alâ dediği mümkin konusunda söyledikleri her ne kadar ilk bakışta orjinal ve yeniymiş gibi görünüyorsa da 'Afîfî'nin de belirttiği gibi bu sırf kelime farkından ibarettir, özde onun mümkin görüşü Mu'tezile'nin "ma'dum", felsefecilerin "mümkin" görüşü ile aynıdır.[378] Berzahü'l-berâzih olarak isimlendirdiği mümkini, zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) ile mutlak yokluk (adem-i mutlak) arasında bir yerde kabul eder. Bu varlığın bir yönü zorunlu varlığa diğer yönü yokluğa bakmaktadır. Aslında bu, hariçteki varlıkların Allah'ın ilmindeki arketipleri olan Eflatun (M.Ö. 427-347)'un idelerini[379] çağrıştıran "a'yân-ı sâbite"den başkası değildir. Ancak o, berzahü'l-berâzihi ilahî isimlerden "nur" isminin gölgesi, a'yânı da bu berzahın gölgesi olarak düşünmekle berzahı, a'yânın menşei konumunda görmektedir.[380]Nitekim o, Allah'ı "mutlak varlık", "vâcibü'l-vücûd" tabirleriyle ifade ederken âlemi mümkin olarak nitelemekte ve

---

376 bk. İzmirli, a.g.e., I, 247; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi, s. 67-68.

377 Futûhât, (DS), III, 47.

378 Afîfî, "el-A'yânü's-sabite fî mezhebi İbn Arabî ve'l-ma'dûmât fî mezhebi-'l-Mu'tezile" (Kitâbu't-tezkârî içinde), Kahire 1969/1389, s. 209-220.

379 Eflatun, Devlet (trc. S. Eyuboğlu, M.A. Cimcoz, İstanbul 1975), s. 199-201; Kamıran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, (Ankara 1987) s. 53-55.

380 Futûhât (DS), III, 47.

söz konusu mümkinin vâcibe bağlı bulunduğunu, yani varlığının onunla kaim olduğunu dile getirmektedir. Bu durumda âlemi Tanrı'nın zıttı veya mukabili değil, O'nun yansıması (tecellîsi/tezâhürü) olarak görmekte, Tanrı'nın zıttını ise "adem-i mahz", "adem-i mutlak" tabirleriyle ifade ettiği mutlak yokluk olarak kabul etmektedir.[381]

İbn Arabî varlık konusunda birincisi naslardan hareket eden şeriat âlimleri, ikincisi ise nasları değil de aklı esas alan felsefeciler olmak üzere esasta iki grubun bulunduğunu belirtir ve ardından konuyu şaşırtıcı bir şekilde Allah'ın mahiyeti meselesine getirir. Onun naklettiğine göre; felsefeciler aklen Allah'ın mahiyetinin tartışılamayacağını savunurken "şeriat yanlıları" dediği muhtemelen kelâmcılar aklen tartışılabileceğini ancak "O'nun benzeri yoktur."[382] mealindeki âyeti delil getirerek şer'an tartışılamayacağını iddia etmektedirler. O, burada "şer'an tartışılamayacağı" ibaresine takılır ve "Firavun, âlemlerin Rabbi kimdir (nedir) diye sordu."[383] mealindeki âyette "nedir" veya "kimdir" anlamlarına gelen ve mahiyetin sorulduğu Arapça'daki "mâ" lafzının kullanılmasının şer'an mahiyetten sorulabileceğinin cevazına delil olduğunu ileri sürer.[384] Bununla birlikte aşağıda görüleceği üzere diğer açıklamaları sırasında zâtın kesinlikle bilinemeyeceğini, dolayısıyla o konuda soru sorulmaması gerektiğini savunması çelişki görünümü vermektedir. Ayrıca İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) düşüncesine katıldığına dair herhangi bir ipucu vermemekle birlikte onunla paralel düşünür[385] ve Allah'ın varlığının zâttan

381 Futûhât, (OY), I, 213; III, 199-200; XIV, 518; (DS), II, 304, 426.

382 eş-Şûrâ 42/11.

383 eş-Şuarâ 26/23.

384 Futûhât, (OY), III, 218-222.

385 İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, (nşr. Süleyman Dünya, Kahire ts, Dâru'l-mearif), s. 49-50; Mahmut Kaya, "Varlık ve Mahiyet Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi" (İbn Sînâ'nın doğumunun Bininci Yılı Armağanı içinde, Ankara 1989) s. 453-459.

ayrı (zaid) bir sıfat olmadığını ve zâtın tarif edilemiyeceğini dile getirir.[386]

Allah'ın varlığının bilinmesi konusuna gelince, bu hususta İbn Arabî'de tek bir cevap bulmak oldukça zordur. Bu zorluk, hem onun metodundan hem de kabul ettiği bilgi kaynaklarının (esbâb-ı ilim) farklılığından ileri gelmektedir. Tanrı konusundaki tedrîcî yaklaşımı bir başka ifade ile çeşitli makamlarda Tanrı'nın farklı tezahürlerinin olabileceği şeklindeki anlayışı ona kendine özgü bir konum sağlamaktadır. Hâlik-mahluk münasebetinde "nüzûl" ve "mi'râc" ağırlıklı bir düşünce ortaya atan İbn Arabî'ye göre Allah, kul ile münasebet kurarken ya da kulunun kendisini bilmesini dilerken ona doğru iner (nüzûl), kulun da O'nu bilebilmesi için bulunduğu yerden (âlem-i şehâdet) ulvî âleme doğru yükselmesi (mi'râc) gerekir.[387] Ancak bu nüzûl çeşitli basamaklarla (makamât/hazerât) gerçekleşir. Onun anlayışında Allah'ın iki asıl makamı vardır: zât, ulûhet. İşte Allah bu zât makamında bilinmezdir, ulûhet makamına nüzûlünde ise bilinebilir olmaktadır.[388] Nitekim İbn Arabî Allah'ın beş varlığının olduğundan yani beş ayrı makamda tezahüründen bahseder:[389] "'amâ"daki varlığı,[390] arş'taki varlığı,[391]

386 Futûhât, (OY), II, 223.

387 Futûhât, (OY), I, 190; (DS), III, 117.

388 Fütûhât, (OY) I, 195. (İbn Arabî'nin itikâdî görüşlerini derleyen Şa'rânî de İbn Arabî'nin sisteminde zat ve ulûhet olmak üzere iki mertebenin bulunduğunu tesbit etmiştir. Onun tesibitine göre de Allah zat mertebesinde kesinlikle bilinemezdir, ulûhet mertebesine nüzûlünde kullarına kendisini bilmeleri imkânı sağlamıştır. bk. el-Yevâkî ve'l-cevâhir, I, 35.

389 Futûhât, (DS), II, 210; III, 310.

390 "Allah halkı yaratmadan önce 'amâ da idi." (Tirmizî, "Tefsir" 4; İbn Mace, "Mukaddime" 13; Ahmed b. Hanbel, IV, 11,12.)

391 "Rahman Arş'a istiva etti" (Tahâ 20/5)

semadaki varlığı[392] ve yerdeki varlığı.[393] Bunlar ikinci mertebe olan ulûhet'in fer'î mertebeleridir.

İbn Arabî, Allah'ın "zât mertebesi"nde kesinlikle bilinemeyeceği hususunda istisnaya yer vermez. Nebiler ve veliler de dahil olmak üzere hiç kimsenin bu mertebede O'nu bilme imkânına sahip olmadığını belirttiği gibi bunun "Allah sizi kendi nefsinden sakındırıyor"[394] mealindeki âyet ve "Allah'ın zâtı hususunda düşünmeyin."[395] hadisi ile yasaklandığını vurgular. Ayrıca "Onun benzeri yoktur."[396] mealindeki âyet de bu görüşü desteklemektedir, zira benzeri olmayan bir varlık hakkında düşünce üretmek imkân dahilinde değildir.[397] Ona; göre bir obje iki şekilde idrak olunabilir: a) Hissedilen ve kesîf objeler için geçerli olan zâtî idrak b) Ma'kûl ve latîf objeler için söz konusu olan fiilî idrak. Allah'ın zâtı ne mahsûsât ne de ma'kûlât türünden olduğu ve nesnel varlıkların zâtına benzemediğinden bu iki kategoriye de girmez, dolayısıyla bilinemez.[398] Zira ona göre Allah gayb-ı mutlaktır.[399] Bu "bilinemez"in her şeyden münezzeh, hiçbir sıfat kabul etmeyen ve yaratıklarıyla kesinlikle bir münasebeti bulun-

---

392 "Rabbimiz her gece dünya semaına iner." (Tirmizî, "Savm" 39; İbn Mace, "İkame" 191; Ahmed b. Hanbel, II, 433; ayrıca bu konunun tartışması için bk. Dârimî, Reddü'l-İmam ed-Dârimî alâ Bişr el-Merîsî (Beyrut 1258), s. 19.

393 "O, göklerde ve yerde tek Allah'tır." (el-Enam 6/3)

394 Al-i İmran 3/28,30.

395 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliya, VI, 68; Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, I, 311.

396 eş-Şûrâ 52/11.

397 Futûhât, (OY), II, 223; (DS), II, 319; a. mlf., er-Risâletü'l-vücûdiyye (Kahire ts., Mektebetü'l-Kahire), s. 2-3.

398 Futûhât, (OY), II, 96-103.

399 İbn Arabî, "gayb"ı "gayb-ı mutlak" ve "gayb-ı izafî" olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre mutlak gayb hiçbir şekilde bilinemez. İzafî gayb ise bilinebilir. Her ne kadar bazı şeyler bizim açımızdan bilinemez olsa bile başkaları açısından bilinebilir. (bk. Futûhât, (DS), IV, 128. a. mlf., Kitâbü'l- celâle (Beyrut 1407/1986), s. 32-34.)

mayan[400] âdeta Plotinus'un (204-270) "Bir"i gibi[401] olan zât'ın kendisine has bir isminin olması gerektiğini belirtir ve bu ismin de "el-Vâhidü'l-Ahad" olduğunu söyler.[402] Bulunduğu yer de, bütün isim ve sıfatlardan soyunmuş anlamına gelen "kemâl" makamıdır.[403]

Bununla birlikte İbn Arabî, "Allah hakkında neyi bilmemiz vaciptir?" şeklindeki mukadder soruya "Allah'ın birliğini ve ulûhiyetini" diye cevap verir. Bu iki hususun dışında kalan isimlerin zâta nisbeti yani onların zaid olup-olmadıkları gibi konularda bilgi edinmenin vacip olmadığını söylemekle âdeta bu tür konuların tâli olduğunu vurgulamasının yanı sıra ulûhiyet hakkında mücmel bir bilginin yeterli olduğunu da belirtmektedir.[404] Bir başka yerde ise Allah'ın ulûhet mertebesinin yani ilahlığının bilinmesinin mümkün olduğunu söyledikten sonra zâtın bilgisinin ise ancak görme ve müşahede ile olabileceğini, bu görmenin de ihatasız olması gerektiğini dile getirir ki[405] bundan âhirette Allah'ın görülmesini (ru'yetullah) kastettiği varsayılsa bile, kendi düşüncesine göre hiçbir kayıt altına alınamayan, herhangi bir vasfı kabul etmeyen bir zâtın görülebileceğini iddia etmekle bir bakıma çelişki arz etmektedir.

İşte bilinme imkânı dahilinde bulunan "ulûhet" ona göre, "Allah'ın isim ve sıfat kabul ettiği makam" yani kendisini kullarına tanıttığı, onlar tarafından bilinmeyi diledi-

---

400 Futûhât, (OY), I, 207; XII, 562-563; (DS), II, 579; a. mlf., et-Tenezzülâtü'l-leyliyye fî'l-ahkâmi'l-ilâhiyye, (Kahire ts. Âlemü'l-fikr), s. 21-23.

401 bk. Plotinus, Enneadlar Seçmeler, (trc. Zeki Özcan, Bursa 1996), s. 39; Frederick Copleston, Felsefe Tarihi (Helenistik Felsefe), (trc. Aziz Yardımlı, İstanbul 1990), I, 122.

402 Futûhât, (OY), XII, 176-177.

403 a. esr., XI, 61; XIII, 171; a. mlf., Mu'cemu istılâhâti's-sûfiyye, s. 72.

404 Futûhât, (OY), IX, 161.

405 a. esr., III, 57.

ği bir makamdır. Bunun bilgisi ise nazarî ve vehbî (keşfî) olmak üzere iki yolla gerçekleşir.[406]

a) Nazarî: Daha önce geçtiği gibi İbn Arabî, Allah'ı bilmek hususunda nazar ve istidlal yolunu pek emin bir yöntem olarak görmemekle birlikte, yine de bunu Allah'ı bilme vasıtalarından biri olarak kabul eder ve keşf ile nazar yolu dışında Allah bilgisine sahip olan kişinin taklit ehlinden sayılacağını belirtmek suretiyle nazar yöntemine de kıymet atfeder.[407] Nitekim ona göre Allah'ın zâtı konusunda olmamak şartıyla hatalı da olsa düşünce üretmek (nazar) isabetli taklitten daha değerlidir.[408] Bu yolu güvenilir saymamasının sebebi ise şudur: Allah sonsuzdur (la yetenâhî), insanın ilmi ve aklı ise sınırlı ve sonludur; dolayısıyla akıl ancak kendi sınırlı alanını ve Allah'ın ilham ettiği ya da rasul göndererek haber verdiği bilgileri kavrayabilir.[409] Ona göre akıl bir şeyi cevherine, tabiatına, haline ve görünüşüne bakarak bilebilir. Allah bu gibi olgu ve durumların dışında olduğuna göre aklın sınırlı kapasitesi ile O'nu bilmesi imkân dahilinde değildir. Ancak "Akıl, Allah hakkında hiçbir bilgi edinemez mi?" sorusuna olumsuz cevap vermez. Aklın, Allah'ın varlığı, âlemin ona muhtaç olduğu ve yaratıcının birliği bilgisine ulaşabileceğini, zâten bizden istenen bilgilerin de bundan ibaret olduğunu[410] belirtmekle birlikte aklın bu bilgisinin olumsuzlama (selb) yoluyla elde edildiğinin de altını çizer.[411] Akıl bu bilgilere enfüs ve âfâktaki (insanın kendinde ve âlemde) birtakım delillerle ulaşır. Bu deliller

406 a. esr., III, 57.
407 a. esr., V, 73-75.
408 Futûhât, (DS), III, 94.
409 Futûhât, (OY), IV, 123; VIII, 220.
410 a. esr., II, 86-89, 92-93.
411 İbn Arabî, Risâletü'ş-Şeyhi'l-Ekber ilâ Fahreddîn er-Râzî (Kahire ts., Âlemü'l-fikr), s.11.

kişiyi birinci planda âlemin hâdis olduğu düşüncesine, ikinci planda ise bu hâdisin bir muhdisinin olması gerekliliğinden hareketle Allah'ın varlığına götürür.[412] Onu akla karşı bu kadar ihtiyatlı davranmaya iten ikinci sebep ise, akıl yoluyla Allah hakkında bilgi edinilebileceğini iddia edenlerin sürekli ihtilaf içinde olmaları, birinin tarif ve tavsif ettiği Tanrı'nın diğerinden farklılık arz etmesi, bundan da öte, bu farklılıklardan dolayı birbirlerini tekfir etmeleridir. Hâlbuki Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar, aralarında uzun bir zaman dilimi olmasına rağmen peygamberler arasında ihtilâf olmamıştır.[413]

b) Keşif: Bu durumda İbn Arabî, Allah hakkında bilgi edinmenin tek çıkış yolunu gösterir ki, o da keşif yani Allah'ı nübüvvet ve velâyet yoluyla bilmektir. Burada şunu eklemekte fayda var, o, birinci bölümde geçtiği gibi, nübüvvet ve velâyeti iç içe kabul etmekle birlikte velinin peygambere ve getirdiği şeriata uymakla yükümlü olduğu görüşünü sık sık dile getirmektedir.[414] Ona göre keşif, insanın kendi nefsinde bulduğu bir bilgi olmasına rağmen kesinlikle şüphe taşımayan, zarurî ilim ifade eden resuller, nebiler ve veliler metodudur.[415]

İbn Arabî, şeriatı yegâne bilgi kaynağı kabul etmekle birlikte,[416] onun da Allah hakkında vereceği bilginin "zât" bilgisi değil "ulûhet" bilgisi olduğunu belirtir. Ona göre "ulûhet"in kemali ancak şeriatla bilinir, zira şeriat aklın doğru bilgilerini kabul ettiği gibi bunun da ötesinde Allah'ı kendine layık olduğu şekilde tarif ve tavsif eder. O'nun

412 Futûhât, (DS), II, 305.
413 Futûhât, (OY), III, 337-338.
414 a. esr., IV, 222; Futûhât, (DS), III, 213. Ayrıca bu konu "Nebi-Veli Bilgisi" bahsinde etraflıca işlenmiştir. bk. s. 37.
415 Fütûhât, (OY), IV, 321; V, 73-75.
416 Futûhât, (DS), II, 307.

kemali kendine özgüdür, bunu da ancak Allah'ın bizzat kendisi bilir. Nitekim ona göre kurtuluşa erenlerin (fırka-i nâciye) yani Allah'tan geleni O'nun muradı üzere kabul edenlerin yolu bu olmalıdır.[417] O akıl ve keşif ile Allah'ı bilmenin farkını şu misal ile anlatır: Akıl sahibi âleme baktığında "Her şeyde O'nun birliğini gösteren bir âyet (işaret) vardır." derken, tecelli sahibi "Her şeyde o şeylerin O'nun aynı olduğunu gösteren âyet vardır." der. Bu naklin akabinde de Allah'tan başka varlık olmadığını, Allah'ı da ancak kendisinin bilebileceğini söyler[418]ki, bu onun "Her şeyin varlığı O'ndandır." görüşünün bir tekrarıdır.

"Allah nasıl tanınmalıdır ya da tarif ve tavsif edilmelidir?" sorusuna İbn Arabî, temkinli yaklaşır ve net cevap vermekten uzak durur. O, "Allah gönderdiği şeriatta kendisini nasıl tanıtıyorsa öyle kabul edilmelidir." görüşünü benimsemekle birlikte, Kur'ân ve hadisteki bazı ifadelerin birbiriyle zahirde çelişir, ayrı manalara çekilebilir durumda olduklarının da farkındadır ve bunun cevabını bulma gayreti içindedir. Ona göre Kur'ân'da Allah'ı anlatan âyetler karşısında insanlar a) Bu âyetleri hiçbir tartışmaya girmeksizin olduğu gibi benimseyenler, b) Te'vil yoluna gidenler, c) Âyetlerde geçen sıfatları yaratılmışların sıfatlarıyla aynı kabul edenler olmak üzere üç gruba ayrılmışlardır. Birinci grup selefiyye, ikinci grup kelâmcılar, üçüncü grup da mücessimedir. Fırka-i nâciye diye adlandırdığı grup ise Allah'tan geleni O'nun muradı üzere kabul eden, müteşabih âyetlerin O'nun tecellilerinin mümkinlerin aynlarına yansımaları olarak gören ve bu sıfatların Tanrının kullarına yönelik veya onlarda tecelli eden isimleri olduğu sonucuna varan[419] bir dör-

---

417 a. esr., II, 290, 306-307.
418 Futûhât, (OY), IV, 223-227.
419 Fütûhât, (DS) II, 306-307.

düncü grup sayar ki bu, te'vili kabul etmemeleri yönüyle selefiyeye, müteşâbihatı aklî olmasa da keşif ile yoruma tâbi tutmaları itibariyle kelâmcılara benzemektedir. O, Allah'ın "mutlak" olarak tanınması gerektiğini, bunun da ancak tenzihî ve teşbihî sıfatların birlikte benimsenmesi ile mümkün olabileceğini belirtir. Zira Allah ancak birbirine zıt sıfatların toplamıyla tanınır, "O, evveldir-âhirdir, zâhirdir-bâtındır."[420] mealindeki âyet bunun delili olduğu gibi eş-Şura 42/11 âyetinin "Allah'ın benzeri yoktur." kısmı tehzihe, "O işitendir, görendir." kısmı ise teşbihe delalet etmektedir.[421] Aynı şekilde "Nereye yönelirseniz Allah'ın vechi oradadır."[422] gibi birçok âyet teşbihe delalet etmektedir. Bu durumda çıkar yol tenzih ile teşbihi birlikte kabul etmektir, zira sadece tenzih veya sadece teşbihi kabul edenler Allah'ı kayıtlamış olmaktadırlar, hâlbuki O her türlü kayıttan münezzehtir.[423] Yukarıdaki taksiminin yanı sıra Allah'ı tanıma ya da bilme metodlarına göre insanları, a) Teşbih ehli ki bunlar avam tabakasıdır, b) Tenzih ehli, bunlar kelâmcılar veya aklıyla hareket edenlerin tamamı, c) Teşbih ve tenzih ehli ki bunlar sufilerdir, şeklinde üç gruba ayırır. Yukarıda geçenden farklı olarak burada İbn Rüşd gibi[424] insanların tabii olarak bu üç gruptan birine mensup olduğunu göstermek anlamında bir taksim söz konusudur; değilse İbn Arabî, burada mezhep esasına dayanan bir taksim yapmamıştır. Nitekim bu ayırımın akabinde yer alan "Bir sufi, 'Allah'ın misli yok-

420 el-Hadîd 57/3.

421 Aynı âyeti kelâmcılar birinci kısmını teşbihin nefyine yani tenzihe, ikinci kısmını ise sübutî sıfatlara delil olarak kullanırlar. (bk. İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, II, 90.)

422 el-Bakara 2/115.

423 Futûhât, (OY), II, 86-87, 226; IV, 324; XI, 256-262; XII, 62.

424 İbn Rüşd, Faslu'l-makâl (Felsefetü İbn Rüşd içinde, Beyrut 1402/1982), s. 33.

tur.' âyetinin gereğini anlar; ama avamın teşbihî inancına da saygılı olur, çünkü Kur'ân'da o da vardır." şeklindeki ifadesi bunu göstermektedir.[425] İbn Arabî'nin teşbihten maksadının kelâmcıların sübûtî sıfatları gibi Allah'ı insan zihnine yaklaştırmak için O'na bir takım sıfatların nisbeti olduğu hatırlanırsa burada müşebbihenin anladığı teşbihi kastetmediği ortaya çıkmış olur.

Sufiler başta olmak üzere birçok İslâm düşünürü, hadîs olduğunu iddia ettikleri **"Nefsini bilen Rabbini bilir"**[426] sözünden hareketle, kişinin kendisini bilmesiyle Rabbini bileceği başka bir ifade ile Tanrı'nın varlığını ispat yollarından birinin de kişinin bizzat kendisi hakkında edindiği bilgi olduğu şeklinde bir tez geliştirmişlerdir. Her ne kadar hadis otoriteleri bu sözün Peygamber'e nisbetini kabul etmeseler de aralarında ünlü kelâmcıların da bulunduğu bir kesim onlar gibi düşünmemektedir.[427]

İbn Arabî, "kişinin kendisini bilmesi"nin hakikati ve varlığını yani Allah'ın ezelî ve ebedî olan varlığının yanında fâniliğini bilmesi olarak yorumlar. Kendisinin başlangıcının ve sonunun olduğu bilincine varan kimse başlangıcı ve sonu olmayan bir zâtın varlığının gerekliliği sonucuna

---

425 Futûhât, (OY), XIII, 69.

426 Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, II, 343. (Aclûnî, bu hadisi, İbn Teymiyye ve Nevevî'nin uydurma hadislerden kabul ettiğini nakleder. Bu konuda geniş bilgi için bk. Cağfer Karadaş, "Hadîsçiler, Kelamcılar ve Sufîlerin Hadîs Anlayışına İki Örnek", UÜ. İlahiyat Fak. Der. sy. 6, c. 6, Bursa 1998, s. 261-266.)

427 bk. Cüveynî, el-Akîdetü'n-nizamiyye (Kahire 1399/1979), s. 21; Gazzâlî, Kimyaü's-saâde (Mecmüatü resâili'l-İmami'l-Gazzâlî içinde, Beyrut 1409/1982), V, 124; Ebû Bekr İbnü'l-'Arabi, Kanûnü't-te'vîl, (Beyrut 1990), s. 132; İbn Arabî, er-Risâletü'l-vücûdiyye, s. 3. (Ancak her birinde bu söz farklı şekillerde yer almaktadır. Cüveynî ve Gazzâlî "Nefsini bilen Rabbini bilir." şeklindeki varyantını verirken, Ebu Bekr İbnü'l-Arabî "Nefsini bilen Rabbini ilimle bilir." şeklinde "ilim" kaydıyla verir ve sözün hadis olup olmadığı hususunda bir işarette bulunmaz. İbn Arabî ise sözün başına "Rabbimi Rabbimle bildim..." şeklinde bir ziyadelikle verir.)

varır. Bunun yanı sıra sözü geçen “nefs” tabirinin “Allah’ım bana eşyayı olduğu gibi göster!”[428] hadîsine dayanarak "Allah’ın dışındaki her şey." yani âlem olduğunu söyler ki, bu onun diğer sufiler gibi insanı âlemin kopyası kabul etmesinden kaynaklanmaktadir. Nitekim ona göre “Biz onlara âfâktaki ve enfüsteki âyetlerimizi göstereceğiz” âyetindeki “âfak”ı âlem, “enfüs”ü ise küçük âlem yani insan olarak yorumlar. Âyette ikisinin birden zikredilmesi ise tahkik içindir.[429] Cüveynî (ö. 478/1085) “nefsini bilmek”ten maksadın kişinin kendisinin muhtaç, Allah’ın ise her şeyden müstağni olduğunu bilmesi şeklinde yorumlarken,[430] Gazzâlî, (ö. 505/1111) İbn Arabî gibi kişinin kendi hakikatini bilmesi olarak yorumlar. Hakikat ise kişinin kendisinin ne olduğu, nereden geldiği, neden yaratıldığı, saadetinin ve şekavetinin neye bağlı bulunduğunu bilmesidir.[431]

Ru’yetullah: İbn Arabî, Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi Allah’ın âhirette görüleceğini kabul etmesinin yanı sıra rüyada da görülebileceğini savunur.[432] Bu sonuncu olayın kişinin rüyada kendisini çok uzaklarda görmesi gibi olduğunu söylerken “Allah gibi yüce bir varlığın insan tarafından nasıl görüleceği” sorusuna “çok ağır ve büyük bir cisim aynada nasıl görülebiliyorsa” şeklinde cevap verir.[433] Bununla birlikte Allah Resûlü, “Allah’ı gördün mü?” sorusuna “O, bir nurdur nasıl göreyim.”[434] ceva-

---

428 Bu hadis bulunamamıştır.
429 Futûhât, (DS), II, 298-299, 479; a. mlf., er-Risâletü’l-vücûdiyye, s. 3-4.
430 Cüveynî, el-Akîdetü’n-nizamiyye, s. 21.
431 Gazzâlî, Kimyaü’s-saâde, V, 124.
432 Futûhât, (OY), IV, 412-413.
433 Futûhât, (DS), II, 312.
434 Müslim, “İman” 291; Tirmizî, “Tefsir” 54; Ahmed b. Hanbel, V, 171,175.

bını vermiştir. İbn Arabî, bu hadîsi sık sık zikretmekle[435] bir yandan Allah'ın zâtının bilinmesi ve görülmesinin mümkün olmadığı kanaatini teyit ederken diğer yandan ulûhetinin yani isimlerinin bilinebileceği tezine destek bulmuş olmaktadır. Zira "nur" Allah'ın isimlerindendir, hadîste bu kelimenin zikredilmiş olması Allah'ın sadece isimlerinin bilinebileceğinin delili olmaktadır. Görme olayını anlatırken "Rahmanın nuru insanları kuşatınca hepsi secdeye kapanır, o nur onların zahiren ve batınen gözlerine sirayet eder, hepsi tek bir göz ve kulak olurlar ve hiçbir cihetle kayıtlanamayacak şekilde Allah'ın zatının tamamını görürler."[436] ifadesi onun zattan çok "nur"u ön plana çıkardığını göstermektedir. "Başkası Allah'ı ancak O'nun gözü ile görür."[437] sözü ise yukarıdaki "nurun insanları kuşatması" ifadesi ile birleştirilince, "O'nun gözü"nden kastettiği şeyin "O'nun nuruna bürünmek" olduğu ortaya çıkar. Zaten İbn Arabî, yukarıdaki hadîsi açıklarken Allah'ın "nur-ı mahz (mutlat nur)" olduğunu söylemekte ve hadiste Allah ile Hz. Peygamberin yakınlığının derecesinin anlatıldığını belirtmektedir.[438] Bu da, görmenin Allah'ın nur ismiyle ilişki içinde olması gibi bir anlama götürür. Hak nurdur, kevn (kainat) ise zulmettir, nur ile zulmet aynı anda ve aynı mekânda bulunamaz.[439] derken de O'na bakılamayacağını; ama o nurun tezahürünün anlaşılabileceğini yani bilinebileceğini ifade eder.[440] Bir başka eserinde ise ister nebi ister veli olsun hiç kimsenin

---

435 Futûhât, (DS), II, 496; III, 274.

436 Fütûhât, (OY), V, 76-78.

437 a. esr., IV, 412-413.

438 Futûhât, (DS), III, 274.

439 Futûhât, (DS), II, 496.

440 Burada Allah'ın nura benzetilmesi Allah'ın nur olduğunu değil Allah'ın mutlakiyetini anlatır. Çünkü Allah'ın ebediyeti ve sonsuzluğu zaman ve mekânla kayıtlı değildir. (Nadim Macit, Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili, (Basılmamış doçentlik yayını, Van 1994), s. 17.)

Allah'ı göremeyeceğini iddia eder.[441] Sonuç olarak onun Tanrı anlayışı göz önüne alındığında Allah'ın zât makamında görülemeyeceği, ulûhet makamında ise görülebileceği sonucuna varılabilir. Nitekim Allah'ı gören kimsenin gördüğü şeyin nur olduğunu söylemesi[442] de yukarıdaki tezi desteklemektedir. Zira nur Allah'ın isimlerindendir, isimlerin nisbet edildiği makam ise ulûhet mertebesidir.

B. ALLAH'IN BİRLİĞİ

İbn Arabî'ye göre Allah'ın birliği, varlığını benimsemenin zarurî bir sonucudur. Ona göre Allah'ın varlığının ispatı, mümkinin iki yönünden (var-yok) birinin tercih edilmesi durumunda bir tercih edeni (müraccih) gerektirmesi şeklinde yapılabiliyorsa, birliğinin ispatı da aynı mukaddimelerden (öncüller) hareketle a) Bu tahsis edici en aza indirgenmelidir ki, âlemin hâlihazırdaki düzen ve intizamı devam edebilsin. Zaten var olan düzen bunu göstermektedir. Aksini iddia eden kimsenin iddiasının da haklı olduğunu gösterecek delil getirmesi gerekir. b) Şer'î bakımdan bunun delili ise, âyette mealen "O ikisinde (göklerde ve yerde) Allah'tan başka tanrılar olsaydı onların düzeni bozulurdu."[443] şeklinde geçmektedir. Gök ve yer ifadesi ile Allah'ın dışındaki tüm varlıklar yani âlem kastedilmektedir.

Âlemde bir düzen ve intizamın bulunduğu bizzat müşâhedelerimizle sabittir. İşte söz konusu düzenin var olabilmesi tanrının bir olması ile mümkündür. Aslında bu bir bakıma birinci şıkkın bir başka açıdan tekrarı gibi görünmektedir. İbn Arabî bu tekrarın farkındadır, zira onun delil olarak sadece âyetin kabul edilmesini savun-

---

441 İbn Arabî, er-Risâletü'l-vücûdiyye, s. 2.
442 Futûhât, (DS), III, 116.
443 el-Enbiya 21/22.

ması bunu göstermektedir. Birinci şık her ne kadar delil olarak kabule şayan ise de âyeti gölgelemektedir. Ayrıca bir konuda âyet varken başka bir delilin getirilmesi ona göre gereksiz bir durum arz etmektedir. O, ilk dönem kelâm alimlerini bu düşünceye sadık kaldıkları için övmekte, bundan yani âyet varken aklî izahlara yönelen müteahhirîn kelâmcılarını ise yermektedir.[444] Her ne kadar İbn Arabî kelâmcıları eleştirse de aklî izahlardan kendisini kurtaramamaktadır. Mesela müride gerekli olan konuları içeren kitabında "Tanrının iki olması durumunda iradeleri çatışacağından fiilin gerçekleşmesi imkânsız olur." der ve yukarıda geçen âyeti delil getirir.[445]

İbn Arabî, yukarıda geçtiği gibi Allah'ın birliğinin ispatı konusunda genelde kelâmcılarla mutabakat içinde görülürse de, bu birliğin ne olduğu yani mahiyeti konusunda anlam bakımından olmasa bile kavramsal olarak onlardan ayrılır ve kendine özgü bir çizgi oluşturmaya çalışır. Ona göre tevhid temelde "zât'ta birlik" ve "ulûhette birlik" olmak üzere iki kategoride ele alınmalıdır. Birinciye "ahadiyyet" ikinciye ise "vahidiyyet" kavramlarını uygun görür. Ahadiyyet terimi ile bütün sıfatlardan (olumlu-olumsuz) soyulmuş zâtî birliği, vahidiyyet ile sıfat ve isim kabul eden Allah'ın ulûhet makamını kasteder. Sonuçta İbn Arabî değişik terimler kullansa da Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde birliği konusunda diğer İslâm düşünürlerinden farklı düşünmemektedir. Ona göre ahadiyyette ilâh-me'lûh ilişkisi kesinlikle söz konusu değilken, vahidiyyet makamı bu ilişkiyi gerekli görür. Kendi ifadesi ile "vahidiyyet, muvahhitleri talep eder."[446]; yani yaratan, yaratıklarından kendilerine varlık bahşet-

444 Futûhât, (DS), II, 288-289.
445 İbn Arabî, Künhü mâ lâ büdde li'l-mürîd, (Kahire 1308/1987), s. 7.
446 a. esr., III, 86.

mesinin karşılığı olarak sadece kendisini tanımalarını ister. Allah'ın birliği tabiî olarak O'nun kimseye muhtaç bulunmamasını (ganî), eş ve çoçuktan münezzeh ve ayrıca yegâne hüküm sahibi (melik) olmasını, başlangıcının ve sonunun bulunmamasını (evvel-âhir); daha da önemlisi ve hatta bu saydıklarımızı da içine alacak olan ortağı (şerik) olmamasını gerektirir.[447]

Ancak burada bir problem ortaya çıkmaktadır. Bir yandan Allah için "zâtında sıfatlarında ve fiillerinde bir" derken öte yandan insanlar ve diğer canlılar hakkında kullanılan sıfat ve isimler O'na nisbet edilmektedir. Bu durumda, Allah ile diğer varlıklar arasında bir benzerlik veya ortaklık kurulmuş olmuyor mu? "Lafz-ı müşterek" diye bilinen bu soruya hemen bütün düşünürler çözüm getirmeye çalışmışlardır. İbn Arabî'ye göre (daha önce geçtiği gibi) "ortaklık"tan söz edebilmek için lafzî benzerlikten öte, mâna ve medlûl benzerliğinin olması gerekir. Allah ile insanlar arasında benzerlik çağrışımına sebep olan isim ve sıfatlar her ne kadar lafız olarak benzer olsalar da, anlam ve nisbet edilen yer bakımından farklılık arz etmektedir. Bu duruma, "müşteri" kelimesinin aralarında hiçbir benzerlik olmamasına rağmen hem bir yıldızın adı, hem de "satın alan" anlamında kullanılmasını misal olarak getirir.[448] Aynı şekilde İbn Arabî, "misliyet"in zihnî bir konu olduğu, hakikate (realiteye) tekabül etmediği, dolayısıyla bunun "ayniyet"le

447 Futûhât, (OY), I, 163-164; II, 221-222; XI, 58-61.

448 Futûhât, (DS), II, 291. [Lügatçiler "şera"dan müştak olan "müşteri" kelimesi ile "Erendüz, Jüpiter ve Bercis" gibi adları olan yıldızın isim "Müşteri" kelimesi arasında açık bir alâka kurmamaktalar. (bk. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab (Dâru Sâdir, Beyrut ts.), "şerâ" md.; Butrus el-Bustanî, Muhîtü'l-muhît (Beyrut 1987), "şerâ" md.). Ancak Asım Efendi "güzellik ve saadeti kendisi için satın aldığı" inancından dolayı böyle bir ismin verildiğini ileri sürer. (bk. Kamus Tercemesi (İstanbul 1305), "Şira" md.). Bazı edip ve şairlerin bu benzerlikten yararlandıkları da bilinmektedir. (bk. Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (Dergâh Yayınları, İstanbul 1986), "müşteri" md.)]

karıştırılmaması gerektiği üzerinde durur. Meselâ “Zeyd” “Amr”ın benzeridir derken bu benzerlik zihnî bir kurgudur. Her ne kadar Zeyd insan olması bakımından Amr’ın benzeri ise de, realitede birbirinden tamamen farklı iki varlıktır, çünkü birbirlerinin aynı değildir. Mümkinler için ayniyet söz konusu olmayınca vâcibü’l-vücûd olan Allah için nasıl düşünülebilir?[449] Kur’ân’da geçen ve misliyeti çağrıştıran lafızlara da değinen İbn Arabî, bunların aklî değil lugavî misliyeti dile getirdiklerine, zaten bunların Araplar tarafından bilinen hususlar olması hasebiyle ilk devirde problem teşkil etmediğine dikkat çeker.[450]

Birçok âyette[451] Allah’ın kullarıyla birlikte olduğu ifade edilmektedir ki, bu beraberlik ya da birliktelik “maiyyet” problemini gündeme getirmektedir. İbn Arabî, bunun zâtî değil ulûhet beraberliği olduğunu belirtir. Bu Allah’ın kullarını bilmesi (ilim sıfatının taalluku)[452] veya mahlukâta varlığından bahşetmesi anlamında[453] bir beraberlik olabilir. Burada ince bir noktaya temas eder ve “O, şeylerle beraberdir ama şeyler O’nunla beraber değildir.” der. Aslında bu açıklama Allah’ın kullarına isim ve sıfatlarıyla tecellisinin başka bir ifadesidir. Zira ona göre “maiyyet”i kabul etmemek Allah’ın sıfat ve isimlerini inkâr anlamına gelir.[454] Kuşeyrî (ö. 465/1072) de *Risale*’sinde Cüneyd'in (ö. 298/910) söz konusu beraberliği “yardım”, “koruma” veya İbn Arabî’nin yaklaşımında olduğu gibi “onları bilmesi ve ihata etmesi” şeklinde anladığını nakleder.[455]

---

449 Futûhât, (OY), III, 345-347.
450 a. esr., II, 114.
451 el-Bakara 2/153; et-Tevbe 9/36; el-Hadîd 57/4...
452 Futûhât, (OY), XII, 169, 173-174.
453 a. esr., XIII, 86.
454 a. esr., XII, 169, 173.
455 Kuşeyrî, er-Risâle, (Beyrut 1410/1990), s. 46.

İslâm düşüncesindeki birlik-çokluk (birden ancak bir çıkar) problemi hususunda da İbn Arabî, çokluk olarak ortaya çıkan şeyleri "nisbetler" olarak adlandırır ve çokluğun "zât"tan değil, söz konusu nisbetlerden kaynaklandığını iddia eder. Hakkın zâtı birdir, O'na nisbet edilen isim ve sıfatlar çoktur. Ancak bu çokluk zâtının çokluğunu gerektirmez.[456] Nitekim bir yerde "İsa'nın hakka bakan yönünün Hakkın aynısı, kendisine bakan yönünün ise farklı olduğunu" ifade eder[457] ki, bununla her şey varlığını O'ndan alması bakımından yani "varlık" bakımından "bir", kendilerini diğer varlıklardan ayıran "mahiyet" (öz/zât) bakımından ayrı olduğunu kabul ettiğini gösterir. Bunu dile getiren açık ibareleri de vardır.[458] Zaten varlık olarak daha önce geçtiği gibi sadece Allah'ı kabul etmesi bu düşünceyi pekiştirir.[459]

---

456 Futûhât, (OY), I, 194; V, 91; XII, 77; (DS), II, 292, 394.

457 Futûhât, (OY), VIII, 210. (Burada İbn Arabî sanki Hıristiyanlara bir gönderme yapmakta ve onların sadece İsa'nın Tanrı'ya bakan yönünü ele alarak onu tanrılaştırdıklarını, hâlbuki onun Tanrı'dan gelen varlığının yanı sıra kendine bakan hâdis bir yönünün de olduğunu görmediklerini söylemek istemektedir.)

458 Futûhât, (DS), III, 211, 212. Izutsu'nun naklettiğine göre benzeri bir tez Romalı Giles'te görülmektedir. Ona göre "vücûd" bir ve tektir; ancak "mahiyet"ler ile çoğul hale gelir. (bk. Izutsu, İslâm'da Varlık Düşüncesi, s. 200). Yeni Eflatunculuk'un kurucusu olan Plotinus ise çokluğu akla dayandırmakta, aklın çokluk arz eden bir birlik olduğunu, diğer bir ifade ile akıl kendisinden ezeli olarak sudur eden münferit ve farklı varlıkların çokluğuna gebe olduğu görüşünü ileri sürer. (bk. Gilson, Tanrı ve Felsefe, trc. Mehmet Aydın, İzmir 1986, s. 39).

459 İbn Arabî'nin takipçilerinden Abdulganî en-Nâblusî bu konuda oldukça net ifadeler kullanır ve Allah'ın yegâne varlık olduğunu, O'nun varlığından başka varlık bulunmadığını belirttikten sonra, "Çokluk nereden geliyor?" sorusuna çokluğun (kesret) varlıktan değil mahiyetlerin farklığından kaynaklandığını dile getirir. (el-Kavlü'l-metîn fî beyâni tevhîdi'l-ârifîn, (Kahire ts. Mektebetü Muhammed Ali), s. 4-5. Ayrıca konunun değerlendirmesi için bk. Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997, s. 85-89.

II. ULUHET/İSİM VE SIFATLAR MERTEBESİ

A. İSİMLERİN VE SIFATLARIN MAHİYETLERİ

Allah'ın varlığının ve birliğinin işlendiği bir önceki bölümde İbn Arabî'nin, zât ve ulûhet olmak üzere Allah için temelde iki makam (hazret) kabul ettiği ifade edilmişti. O, zâtın yaratılmışlarla hiçbir münasebeti olmaması bakımından bilinemezliği görüşünde olduğundan, yaratılmışlar ile söz konusu münasebetin gerçekleştiği ulûhet makamı üzerinde ağırlıklı olarak durur. Ona göre ulûhet Allah'ın isimler ve sıfatlarla nitelendiği ve kullarına kendisini tanıttığı bir makamdır. İsimler ve sıfatlar, ulûhete tekabül etmesi hasebiyle burada konu, isim ve sıfat nazariyesi şeklinde ele alınacaktır. Zaten İbn Arabî ontolojisini dört esas üzerine kurar: a) Allah'ın zâtı b) sıfatları c) fiilleri d) mef'ulleri.[460] Allah'ın zâtı zat makamını, sıfatları ve fiilleri burada "Allah'ın İsimleri ve Sıfatları" adı altında ele alınacak olan ulûhet makamını, mef'uller dediği de geniş anlamda bu isimler ve sıfatların, dar anlamda ise fiillerin yansımaları (tecelli/taalluk) olan oluş (kevn) âlemidir. Bunun benzeri bir taksim Gazzâlî'de (ö. 505/1111) de görülmektedir. O, İbn Arabî'den farklı olarak bu taksimi zât, sıfat ve ef'al (fiiller) olarak üçe indirgemekle birlikte "varlık olarak Allah'ın fiillerinden başka bir şey yoktur, bu fiiller de duyulur âlemde ve melekût âleminde bulunanlar olmak üzere ikiye ayrılır"[461] demek suretiyle İbn Arabî'nin varlıkta birlik teorisini ondan yaklaşık yüz yıl önce seslendirmiş ve zât, sıfat ve fiil anlayışında bu bakımdan ona öncülük etmiştir.

---

460 Fütûhât, (OY), I, 150; a. mlf., Risâletü'l-kısmı'l-ilâhî, (Resâilü İbn Arabî içinde, Haydarâbâd 1367/1948), s. 3.

461 Gazzâlî, İhyau ulûmi'd-dîn, (ts., Dâru'l-kütübi'l-arabî) I, 181; XV, 78, 100; Gazzâlî, Cevâhiru'l-Kur'ân (Beyrut 1401/1981), s. 10-11

İsimlerin ve sıfatların ne olduğu meselesine gelince İbn Arabî, isim ve sıfat arasında anlam ve nisbet bakımından temelde ayırım görmez, ancak sıfatları diğer isimlerin kendilerine irca edildiği ana unsurlar (ümmehâtü'l-esmâ) kabul eder.[462] Bunun yanı sıra isimler sıfatlara göre daha geneldir, sıfatlar ise daha özel anlamları muhtevidir. Kısaca şöyle ifade etmek mümkündür: Her sıfat isimdir ama her isim sıfat değildir.[463] Dolayısıyla isimlerin incelenmesi sıfatların incelenmesi anlamına gelmektedir. Zaten Allah'ın isimleri birer vasıftan ibarettir. Vasıf anlamı gözetilmesi bakımından "sıfat", zâta delaleti bakımından da "isim" denilmiştir.[464] Ancak o, İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi[465] "sıfat" ve "na't" kavramlarının Kur'ân'da geçmemesine dikkat çekerek onların yerine "edeben" Kur'ân'da geçen "isim" lafzının kullanılmasının daha doğru olacağını söylemekle[466] birlikte birçok yerde kendisi de sıfat ve na't terimlerini kullanmaktan kaçınamaz.

"İsim nedir?" sorusuna İbn Arabî, kısaca "İsim nisbettir."[467] şeklinde cevap verir. "**Nisbet"** sözlük itibariyle "alâka, irtibat, bağ ilinti" anlamlarına gelen bir kelime olmasının yanı sıra "sıfat" anlamında da kullanılmaktadır. İbn Arabî'nin nisbet yerine bazen "izafet" kelimesini kul-

---

462 bk. Fütûhât, (OY), XIII, 238-239; Avni Konuk, Fususu'l-hikem Tercüme ve Şerhi, (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul 1987), I, 16.

463 İbn Arabî, sıfat derken daha çok Eş'arîlerin yedi sübutî sıfatını kasteder. Dolayısıyla buradaki küllî sıfatla kendisinin isimlerin anaları dediği bu yedi sıfata tekabül eden sıfatlar kastedilmektedir. Değilse daha sonra geleceği gibi her isim, vasıf veya sıfat anlamını zaten içermektedir.

464 Suat Yıldırım, Kur'ân'da Ulûhiyyet, (İstanbul 1987), s. 51, 59.

465 İgnaz Goldziher, Zâhirîler, (trc. Cihat Tunç, Ankara 1982), s. 118; Nadim Macit, Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili, s. 66.

466 Fütûhât, (OY), III, 267; İbn Arabî, Kitâbü'l-Hak, Necip Paşa ktp. nr. 151, vr. 15a.

467 Fütûhât, (OY), III, 67, 166-167; IV, 171; V, 91; XIII, 66, 469.

lanması bu kelimeyi izafet manasında aldığını gösterir.[468] Nisbet, ona göre iki şey arasında varolduğu düşünülen; fakat gerçekte mevcut olmayan, diğer bir deyişle bir gerçekliği bulunmayan itibarî bir durumdur. Ya ilk'e (el-evvel) izafesi yönünden ya da bu nisbetin eserinin kendisine delaleti bakımından anlaşılır.[469] Nisbetleri ne varlıkla ne yoklukla nitelenebilen itibarî varlıklar olarak kabul etmesi[470] Ebû Hâşim el-Cübbaî'nin (ö. 321/933) sıfatlar konusundaki "Ahval Teorisi"ni akla getirmektedir.[471] Burada o, nisbetin ya kendisine nisbet olunan (mensub ileyh) veya nisbet edilen (mensub) bakımından açığa çıkacağını, bu iki unsur olmaksızın nisbettten bahsedilemeyeceğini anlatmaya çalışır. Bu duruma "oğulun babaya nisbetini" örnek olarak getirir.[472]

İbn Arabî, nisbet kelimesini özellikle seçerken kendine göre hem kelâmcıların hem de felsefecilerin sıfat anlayışından uzak durmayı amaçlıyordu denilebilir. Ona göre nisbetler "itibarî durumlardır"[473]; yani hakikî varlıkları söz konusu değildir. Böylece o, Allah'a sıfat izafe etmekle felsefecilerden; sıfatları "sübût" anlamında değil de "itibarî" anlamda yani gerçeklikleri olmayan ancak varoldukları düşünülen durumlar kabul etmekle de kelâmcılardan uzaklaşmış oluyordu.[474] İbn Arabî, Afîfî'nin öne sürdü-

468 meselâ bk. Fütûhât, (OY), III, 270-276.

469 a. esr., XII, 176.

470 a. esr., IV, 171.

471 bk. Ahmed Subhi, Fi ilmi'l-kelâm, (Beyrut 1405/1985), I, 318-331; Y. Şevki Yavuz, "Bir Sıfat Teorisi Olarak Ahvâl" (Basılmamış Makale);a. mlf., "Ahval"md. DİA, İstanbul 1989, II, 190-191.

472 Fütûhât, (OY), III, 166-167.

473 a. esr., IV, 171.

474 O, bu tavrıyla sıfatları hakikî yani sübuti kabul eden selefleri mutasavvıflardan da ayrılmış olmaktadır. (bk. Kelâbâzî, et-Taarruf, (Kahire 1400/1980), s. 49).

ğü gibi[475] bu konuda Mutezile'nin tam etkisinde denilebilirse de, felsefesinin geneli açısından bakıldığında bu yaklaşımı isabetli görünmemektedir.

İsim-müsemma meselesine çok kısa değinen İbn Arabî, isim ile müsemmanın aynı olduğuna dair delil bulunmadığı, bulunsa bile bunun lugavî çerçevede kalıp bu iki kelimenin kazandığı kavramsal anlam alanına taşmayacağı tezini ileri sürer.[476]Bununla birlikte "De ki, ister Allah deyin ister Rahman deyin. Hangisini deseniz olur, çünkü O'nun (birden fazla) güzel isimleri vardır."[477] mealindeki ayet ile "İşte bu benim Rabbim olan Allah'tır."[478] mealindeki ayete dayanarak isim ile müsemmanın aynı olduğunu ileri sürer.[479] Ona göre; isim ya kendisinden bir eser meydana gelen veya kendisinin bir eserden meydana geldiği bir durumdur. Mesela, "rahîm" rahmet sahibi demektir. Bu durumda müsemma zât ile rahmet arasında ikisini bir araya getiren nisbetin aynısıdır. Zaten eğer isim donuk (câmid) ise ondan zâttan başkası anlaşılamaz.[480] İsim ve sıfatı, mevsufa nisbeti bakımından nefsî ve manevî olmak üzere ikiye ayıran İbn Arabî, mevsuftan kaldırıldığı takdirde mevsufun aynî ve aklî varlığı kalkıyorsa söz konusu sıfat, nefsî; buna mukabil mevsûfun varlığı devam ediyorsa sıfatın manevî olduğunu belirtir. Zira ona göre sıfatlar bizâtihî kaim olmayan,[481] mevsufun aynında zahir olan manalar

475 Afîfî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi, (Ankara 1975), s. 47.

476 Fütûhât, (OY), I, 205.

477 el-İsrâ 17/110.

478 eş-Şûrâ 42/10.

479 Şa'ranî, el-Yevâkît ve'l-cevâhir, (Kahire 1378/1959), I, 76.

480 Fütûhât, (OY)XIII, 97-99.

481 Burada şunu açıklamak gerekmektedir: Yukarıdaki "bizatihi kaim olmamak" sözü bir anlamda "araz"ı çağrıştırıyorsa da o bundan kesinlikle arazı kastetmemektedir. Allah'ın isim ve sıfatları söz konusu olduğunda Allah'ın cisim, isimlerin araz olması gibi bir sonuç çıkar ki, bu, ilahî isimler için mümkün olmayan bir durumdur.

olunca mevsuf da bu nefsî sıfatların toplamından ibaret olmaktadır.[482] Bununla İbn Arabî tamamen ulûhet makamını anlatmaktadır. Zira o, sıfatları ma'kûl (aklen var olduğu düşünülen) varlıklar olarak görmekte ve gerçek mevcudiyetlerinin bulunmadığını iddia etmektedir. Bu durumda ulûhet makamı da sıfatlar gibi gerçek varlığı olmayan, söz konusu isimlerin ve sıfatların toplamından ibaret aklî bir varlığa sahiptir. Nitekim "âlem yok olsa Allah'ın melik sıfatının kalkacağını"[483], bir diğer yer de ise Allah'ın isimlerinin zâtın perdeleri olduğunu, onlar kalktığında zâtın ortaya çıkacağını[484] savunması bu tezi güçlendirmektedir. Kendisinin de belirttiği gibi, ilâhî isimler ve sıfatlar ulûhet makamına nisbet edilmekte, dolayısıyla âlemin kalkmasıyla isimlerin ve sıfatların, onların kalkmasıyla da ulûhetin ortadan kalkacağı sonucu çıkmaktadır. *Füsûsü'l-hikem*'deki "Zât bu nisbetlerinden arınsa ilâh olmaz." ifadesi bunu çok net açıklamaktadır.[485] Ancak bütün bunlardan sonra şunu da eklemeyi ihmal etmez, Allah'ın melik sıfatı ezelîdir, âlem her ne kadar ayn (mahiyet) olarak ezelî olmasa da aklî olarak melik sıfatına bağlı olması hasebiyle ezelîdir.[486] Değilse âlemi bizâtihi ezelî kabul etmek muhaldir. Zira o, varlığını Allah'tan almıştır.[487]

B. İSİMLERİN ORTAYA ÇIKIŞI

Burada şu sorular akla gelmektedir: Allah'ın isim alması bir zorunluluk muydu? Başka bir ifade ile, O'na

---

Zaten onun isimleri ve sıfatları itibarî varlıklar kabul etmesi bunun en büyük engelidir. Ayrıca ilâhî sıfatlar zatın sıfatları değil, ulûhet makamına izafe edilen nisbetlerdir.

482 Fütûhât, (OY), III, 334-335.

483 a. esr., III, 334-335.

484 a. esr., XII, 562-563.

485 İbn Arabî, Füsusü'l-hikem, s. 81.

486 Fütûhât, (OY), III, 166-167.

487 a. esr., VI, 60-61.

bu isimlerin izafesini gerektiren durum ne idi? Bu durum ne zaman ve nasıl ortaya çıktı? Bu sorulara İbn Arabî'de a) epistemolojik, b) ontolojik bakımdan olmak üzere iki türlü cevap bulmak mümkündür.

a) Ona göre bir varlık kendisinin dışındakilerce bilinebilirlik vasfı kazanabilmesi için bir isme veya nitelemeye ihtiyaç duyar. Her ne kadar Allah kendi kendisini biliyorsa da kulları tarafından bilinmesi için onların akıllarına hitap edecek şekilde bazı isim ve sıfatlarla nitelenmesi gerekmektedir. Bundan dolayıdır ki Allah muhatabın kavrayacağı şekilde kendisini niteler, peygamber de kendisini göndereni (Allah) öylece tarif ve tavsif eder. Bu şekilde ilâhî beyana muhatap olan insanlar da Rablerini isim ve sıfatlarla tanırlar.[488] Bu durumda üç şey söz konusudur: Allah, isim ve ismin mezâhiri. İbn Arabî'ye göre bu üç husustan birini bilmek diğerlerinin bilgisini sağlar. O, bunu nisbetler anlaşılmaksızın isimler, isimler anlaşılmaksızın mezâhir anlaşılmaz diye formüle eder. Allah'ın da zâtı itibariyle "müsemma" olduğunu ekler. O, mezâhir kavramıyla âlemi kastetmekte ve âlemin tanınmasıyla nisbetlerin, onların tanınmasıyla da isimlerin tanınacağını belirtmektedir. Allah'ın zâtı da isimlerin müsemması olduğuna göre, isimlerin tanınmasıyla Allah bilinir olmaktadır.[489] Onun bilgi (marifet) kapılarının birbiriyle irtibatlı olduğunu kabul etmesi[490] yukarıdaki irtibatı daha anlaşılır kılmaktadır.

b) Mümkünler, "yokluk (adem)" halinden varlık haline çıkabilmeleri için dayanacakları bir tercih edicinin (müreccih) gerekliliği şuuruna vardıklarında, her biri kendi dayanacağı müreccihi yani nisbeti talep etmiş, Şâri de bu muhtelif nisbetleri "el-esmaü'l-hüsnâ" diye isimlen-

---

488 Fütûhât, (DS), II, 206; IV, 3.
489 Fütûhât, (OY), XII, 175-176.
490 Fütûhât, (DS), II, 206-207.

direrek onları isim edinmiştir.[491] Mesela, Amr'ın Zeyd diye bir oğlunun olması ona "babalık", yine Zeyd diye bir kölesinin olması kendisine "sahiplik" sıfatının verilmesini gerekli kılar. Bunun gibi kullarının olması sebebiyle Allah "melik" isminin bulunduğunu bildirir.[492]

C. ULÛHET

Allah için çeşitli mertebeler kabul eden İbn Arabî, "zât mertebesi"nde hiçbir isim ve sıfat öngörmediğine göre "Bu isimler ve sıfatlar nereye izafe edilmektedir, ya da bunlar hangi mertebede zuhura gelmektedir?" gibi sorulara karşılık, daha önce geçtiği gibi temelde Tanrı'nın iki mertebesinin bulunduğunu ortaya koyar ve bunların "zât", "ulûhet" mertebeleri olduklarını çeşitli vesilelerle ifade eder. İlahî isimlerin nisbet edildiği veya zâhir oldukları mertebe "ulûhet mertebesi"dir. Ulûhet kelimesi sözlüklerde Arapça (e-le-he) fiilinin mastarlarından biri olarak geçmektedir, "uluhiyyet" ve "ilâhe" aynı fiilin diğer mastarlarıdır. İslâmî ilimlerde daha çok "uluhiyyet" kullanılırken, belki diğerlerinden farklı olmak, belki de kendine göre yeni bir terminoloji oluşturmak isteyen İbn Arabî, daha çok ulûhet kelimesini tercih etmiş istisnalar hariç[493] genellikle onu kullanmaya özen göstermiştir.[494]

---

491 Fütûhât, (OY), V, 91.

492 a. esr., III, 166-167.

493 İstisnalar için bk. İbn Arabî, Füsûsü'l-hikem, s. 81; a.mlf., Kitâbü'l-hak (tamamı).

494 İbn Arabî'de herhangi bir farklılık görülmemekle birlikte sonradan gelen bazı şarihleri "ulûhet" kelimesi ile "ulûhiyyet" arasında fark bulunduğunu ileri sürmüştür. Fusûs şarihlerinden Müeyyedüddin el-Cendî bu farkı şöyle dile getirir: "Ulûhet, ilahlık ve mabudluğun kendisiyle kaim olması, O'nun bizatihi bununla sıfatlanmış, (mevsuf) olması ve me'luh'te (yani mahlukatta) ilâhî eserin zuhuru söz konusu olmaksızın Allah'ın mertebesidir. Uluhiyyet ise, ilah'ın mabud-i hakikînin eserinin me'luh'de zuhur etmesinden ibarettir." ("Nefhatü'r-Ruh ve Tuhfetü'l-Fütûh" Vuslat Yolu, (trc. Hayrettin Yılmaz İstanbul 1996), s. 54.)

Uluhet İbn Arabî tarafından “sıfatların nisbet edildiği mertebe”[495], “Allah’ın mahlûka dönük yönü”[496], “zâtın bir mertebesi”[497] şeklinde tarif ve tavsif edilir. Bu durumda ulûhet, “ahadiyyet” diye nitelediği zât mertebesinin akabinde gelen “vahidiyyet” mertebesidir.[498]

İbn Arabî bu mertebenin varlığını zât ile yaratılmışların münesebetine bağlar. Hiçbir sıfat ile nitelenmesi söz konusu olamayan ve hiçbir kayıt altına alınamayan mutlak zâtın “Allah âlemlerden müstağnidir.”[499] mealindeki ayet gereği yaratılmışlarla ilişkisi mümkün olamayacağına göre, bu ilişkinin kurulacağı bir mertebe olmalıydı. Bu da ulûhet mertebesidir. Yukarıda belirtildiği gibi isimlerin ve sıfatların izafe edildiği yer ulûhet olurken, âlem bunların “müteallâkı/meclâsı” durumundadır.[500]

Ulûhetin bir diğer yönü de bilgi bakımındandır. Daha önce geçtiği gibi; ona göre Allah’ın zâtı kesinlikle bilinemez, bilinebilecek olan zât mertebesinden sonra gelen ulûhet mertebesidir. Ulûhet mertebesi de ancak şeriatla bilinir. Çünkü akıllar bu konularda şaşkındır, onların bu şaşkınlığı gerçek bilgiye ulaşmalarına engel teşkil eder.[501]

D. İLAHÎ İSİM VE SIFATLARIN TEVKÎFÎ OLUŞU

Allah’ın bir veya birçok isminin olması, öncelikle O’nun bilinmesi bakımından (aslında bu bilinen için değil bilen için bir gerekliliktir), ikinci olarak da ontolojik bakımdan gerekli olunca, bu isimlerin kim tarafından

---

495 Fütûhât, (OY), I, 190,192.
496 İbn Arabî, Mu’cemu ıstılâhâti’s-sufiyye, s. 70.
497 Fütûhât, (OY), I, 195.
498 bk Cağfer Karadaş, İbn Arabî’nin İtikadî Görüşleri, s. 67-80; ayrıca bk. A. Avni Konuk, Füsûsü’l-Hikem Terceme ve Şerhi, I, 11.
499 Âl-i İmran 3/97.
500 Fütûhât, (OY), I, 192, 195; VI, 392-393; (DS); II, 94.
501 Fütûhât, (DS), II, 307; a. mlf., en-Nuru’l-esnâ, (Kahire 1398/1978), s. 14.

verileceği sorusu akla gelmektedir. "Bu isimleri, ismi alan (Allah) bizzât kendisi mi vermelidir, yoksa O'nu isimlendiren başka bir ifade ile O'nu bilen mi vermelidir?" Bu konu uzun süre tartışılmış ve sonuçta ulema üç ayrı gruba ayrılmıştır: a) Tevkîfî (Allah tarafından verilmesi gerektiğini) olduğunu savunanlar, b) Tevkîfî olmadığını iddia edenler, c) Bir kısmının tevkîfî bir kısmının kıyasî yani akılla belirlenebileceğini iddia edenler.[502]

İbn Arabî, bunların içinde birinci grupta yer alır ve şöyle bir istidlâlde bulunur: "İhtilaf edilen bir konuda Allah'ın veya Elçisinin bir hükmü varsa konu onların hükmüne havale edilir. Söz konusu mesele Allah'ın isimleri olunca şüphe yok ki meseleyi O'na havale etmek yerinde bir tutumdur."[503] Zira bize gereken Allah kendisini ne ile isimlendiriyorsa onunla isimlendirmemiz ve neden tenzîh ediyorsa ondan tenzih etmemizdir."[504] Böyle davranmanın 'edeb' olduğunu ekleyen İbn Arabî bu görüşüne, "Biz biliyoruz ki her şeyi yaratan Allah'tır ama Sana isabet eden iyilik (hasene) Allah'tandır, isabet eden kötülük (seyyie) ise kendindendir."[505] mealindeki ayette kötülük kula nisbet edilmektedir. Demek ki Allah burada bir edeb öğretmek istemektedir."[506] şeklinde bir destek getirir.

Ona göre bunun aksi bir durumda yani şeriatla değil de akılla Allah'ı isimlendirme ve nitelemede insanlar hiçbir zaman tek bir görüş etrafında toplanamamışlardır. Birinin tarif ve tavsif ettiği Tanrı diğerinden farklı olmuş, hatta

---

502 bk. Fahreddin er-Râzî, Levâmi'u'l-beyyinât (Şerhu esmai'l-lahi'l-hüsnâ), (Kahire 1396/1976), s. 36; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ" md., DİA, XI, 410; Suat Yıldırım, Kur'ân'da Ulûhiyyet, s. 57-61; Metin Yurdagür, Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ (İstanbul 1984), s. 50-52.

503 Fütûhât, (DS), III, 167.

504 a. esr., III, 100.

505 en-Nisa 4/79

506 Fütûhât, (OY), III, 270-276.

bu yüzden birbirlerini tekfir etmeye kadar gitmişlerdir. Hâlbuki Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen peygamberler arasında, bu konuda ihtilaf olmamış, aksine sürekli olarak birbirlerini doğrulamışlardır. Kendilerine geleni olduğu gibi kabul eden mukallitlerden olsun veya Allah'ın keşf ve ilhamıyla onurlandırdığı kimselerden olsun basiret sahibi her mü'min bu peygamberler gibidir.[507] Çünkü Allah'ın gönderdiği elçiler O'ndan geleni olduğu gibi insanlara aktaran kimseler konumunda bulunduğundan onların Allah'ı tanıtması Allah'ın bizzât kendisini tanıtması gibidir. Nitekim bu konuda "Allah sana yeterli değil mi?"[508] buyurulmuştur.

Sonuç olarak İbn Arabî, Allah'ın isim ve sıfatlarının belirlenmesinde akla değil nassa göre hareket edilmesi taraftarı olarak görülmektedir. Bu düşüncesi onun bilgi konusunda keşf ile vahyi aynı kabul eden genel düşüncesi ile paralellik arz etmektedir.[509]

E. İLÂHÎ İSİM VE SIFATLARIN ZAİDLİĞİ MESELESİ

İsimlerin ve sıfatların zât üzerine artık (zaid) olup olmaması konusu, İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan hatta mezheblerin ayırıcı özelliklerinden kabul edilen bir konu olmuştur. Ehl-i Sünnet sıfatların zâta zaid mânalar olduğunu kabul ederken, Mutezile söz konusu zaidliğin kadim varlıkların çokluğuna (taaddüd-i kudemâ) yol açacağı gerekçesiyle buna karşı çıkmıştır.[510] Ehl-i Sünnet onların bu itirazlarına "sıfatlar ne zâtın aynıdır

507 a. esr., III, 337-338.
508 Fussilet 41/53.
509 Fütûhât, (DS), II, 205-207.
510 bk. Hayyat, el-İntisâr, (, Kahire, ts. Mektebetü's-sakâfeti'd-diniyye), s. 128; Kadı Abdulcebbar, el-Muhtasar fi usûli'd-dîn, (Muhammed Ammare, Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd içinde, Daru'l-Hilal 1971), I, 182-183.

ne gayrıdır; dolayısıyla kadimlerin çokluğu da söz konusu değildir" şeklinde cevap vermişlerdir.[511]

İbn Arabî ise Ehl-i Sünnet'i pek ikna edici bulmaz[512] ve adını anmamakla birlikte Mutezile'nin seslendirdiği "sıfatlar zâtın aynıdır"[513] görüşünü benimser. Ancak kendisine itiraz gelmiş olmalıdır ki, Mutezile'nin görüşünü benimsemediğini, onların kendi görüşüne yaklaştığını iddia eder.[514] Bununla birlikte isimleri ve sıfatları gerçeklikleri olan varlıklar değil de "itibarî" nisbetler şeklinde ele alması[515] daha önce geçtiği gibi Ebû Hâşim el-Cübbaî'nin (ö. 321/933) "ahval nazariyesi"nden etkilenmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir.

İsimlerin ve sıfatların zâta zaid olmadığı hususunda şu gerekçeleri ileri sürer: Şayet zât, bir 'zâid' kabul edecek olsa, daha fazlasını kabul etmesi imkân dahilinde olur. Bu da sayılamayacak kadar kadîmin varolmasına yol açar.[516] İkinci olarak sıfatların zaid olması durumunda, Tanrı'nın o sıfatlar olmaksızın tanrılık vasfını yitireceği, başka bir ifade ile o sıfatların varlığı ile uluhiyetin varolacağı sonucu ortaya çıkar ki, bu da sıfatların "illet" uluhiyetin "ma'lul" olmasına götürür. Bu durumda illet ya Tanrı'nın aynıdır veya değildir. Aynı olması kendi kendisinin illeti olmasını gerektirir ki, bu muhaldir. Zâid olması durumunda ise, Allah'ın kendi dışındaki bir varlıkla ma'lul olması ve illetin ma'lulden önce bulunması prensibi gereği sıfatın zâttan önce olması gibi bir durum ortaya çıkar ki, bu da muhaldir.[517] Üçüncü olarak sıfatların zâid kabul edilmesi Allah'ın mürekkeb

511 Teftâzânî, Şerhu'l-Mekâsıd, (Beyrut 1409/1989), IV, 69-71.
512 Fütûhât, (OY), I, 193; III, 266-269.
513 a. esr., III, 60-61,66; IV, 294-295; XII, 226; XIII, 58-59.
514 Fütûhât, (DS), II, 433.
515 Fütûhât, (OY), III, 67.
516 a. esr., III, 266-269.
517 a. esr., III, 60-61.

bir varlık olarak düşünülmesi anlamına gelir ki, bu, vâcib varlığın vâcibliğine eksiklik getirir.[518] Ayrıca sıfatların çok olması zâtın çokluğunu gerektirmez, zira sıfatlar zâtın toplamı (mecmû'u)dır, birbirlerinden ayrı olması varlıksal bakımdan değil aklî bakımdandır.[519]

İbn Arabî'nin sıfatların zâtın aynı olması hususundaki gerekçeleri Mutezile'nin bu konudaki gerekçeleri ile benzeşmekle birlikte zât ve sıfat konusuna "varlığın birliği" noktasından yaklaşımı farklı yönünü ortaya koymaktadır. Aslında o, bu "aynılık" fikrinden varlık olarak sadece "ilâhî hazret"in yani Allah'ın varlığını ön plana çıkarma düşüncesindedir. Değilse onun kaygısı Mutezile'de olduğu gibi "kadimlerin çokluğu" meselesi değildir. Zira ona göre "ilâhî hazret", Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinden ibarettir. Aslında bunların hepsi birdir ve aynı varlığın çeşitli makamlarda, çeşitli tezahürleridir.[520] Dolayısıyla varlık birdir, ayrılık-gayrılık söz konusu değildir.[521]

F. İSİM VE SIFATLARDA ORTAKLIK

İsimlerin ve sıfatların tevkîfî yani şâri' tarafından belirleneceği, aynı zamanda zâta zaid olmayıp onun aynı olduğu söz konusu olunca "Bu isim ve sıfatlarda ortaklık (iştirak) mümkün olur mu?" başka bir ifade ile "Kullar Allah'ın isim ve sıfatlarıyla isimlendirilebilir ve nitelendirilebilir mi?" soruları akla gelmektedir.

İbn Arabî prensipte ilâhî isim ve sıfatların Allah'tan başkası hakkında kullanılmasına karşı çıkarken, nass söz konusu olduğunda istisnaî bir durum olarak kullanılmasını

518 a. esr., III, 66.
519 a. esr., I, 194.
520 a. esr., III, 66; XIII, 58-59.
521 Selefleri mutasavvıflar onun gibi değil, "Sıfatlar ne O'nun aynıdır ne de gayrıdır." görüşünü benimseyerek Ehl-i Sünnet gibi düşünmektedirler. (bk. Kelâbâzî, et-Taarruf, s. 50, 52).

mümkün görür. Örneğin "Size öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir. Çünkü o size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatli (raûf) ve merhametli (rahîm)dir."[522] mealindeki ayette "şefkatli" ve "merhametli" anlamlarına gelen "raûf" ve "rahîm" nitelemeleri, ilâhî isimler arasında geçmesine rağmen Hz. Peygamber hakkında kullanılmıştır. İbn Arabî'nin bu konudaki düşüncesi onun varlık teorisiyle paralellik arz eder. Varlığı teke irca ettiği gibi isimleri de tek varlığa ait kılmaktadır. Ona göre tüm bu isimler ve sıfatlar gerçekte Allah'ındır, biz onları mecazen kendimiz için kullanırız. Hatta bu konuda şu şaşkınlığını da belirtmeden edemez: "Biz bu sıfatları şimdiye kadar kendimizin biliyorduk, meğerse onlar bizim değil O'nunmuş." İsimler konusundaki bu bilginin şeriat ve keşifle gerçekleştiğinin de altını çizer.[523] O, bu isimler ve sıfatlarda Hak-halk ortaklığını pek yadırgamaz ve "Hak ne ile isimleniyor veya sıfatlanıyorsa halk da aynı isimlerle isimlenebilir, aynı sıfatlarla nitelenebilir."[524] der. Onun genel düşünce yapısından bakıldığında böyle bir yaklaşımın gayet tabiî olduğu görülür. Zira Allah'ın dışındakiler (masivâ), varlıklarını O'ndan almışlardır. Varlıkta durum böyle ise isimler konusunda da aynı husus geçerlidir, zira varlıklar isimleri O'ndan istiareten almıştır.[525]Ayrıca ona göre insanların bu isimleri almaları onların Allah'ın iyi kulu olup-olmadığının da bir göstergesidir. Çünkü kullar Allah'ın isimleriyle ahlâklandıkları ölçüde "iyi kul" olma hakkını elde ederler.[526] Benzer bir yaklaşım Gazzâlî'de (ö. 505/1111) de vardır.[527]

522 et-Tevbe 9/128.
523 a. esr., X, 225-226.
524 Fütûhât, (DS), II, 432.
525 Fütûhât, (OY), X, 225-226.
526 a. esr., XII, 151-155.
527 bk. Gazzâlî, el-Maksadü'l-esnâ, s. 26-38.

Netice olarak İbn Arabî, yaratılmışların gerçek anlamda ilâhî isimlere ve sıfatlara ortak olamayacağını, ortaklık(iştirak) olarak görülen şeyin mecazen olduğunu ileri sürer. Bu düşüncesine "Bir yer ve zamanda iki halifeye biat olunmaz." siyasî prensibini delil getirir.[528]

G. İLAHÎ İSİMLERİN TAKSİMİ

İlahi isimlerin taksimi erken dönemlerden itibaren ulemanın kafasını meşgul etmiş ve bu alanda birçok tasnif ortaya çıkmıştır. Bunlardan teknik nitelikli kabul edilen alfabetik tasniflerin yanı sıra isimlerin içerikleri ve ayrıca etkinlikleri (taalluk alanları) göz önünde bulundurularak yapılan tasnifler en çok kullanılanlarıdır. Ayrıca isimlerin müştak olup olmamasına göre veya sırf isim ya da sırf sıfat özelliği taşıyan isimler olmasına göre gruplandırmalara da gidilmiştir.[529]

İbn Arabî'de ise isimlerin taksimini içerikleri ve fonksiyonlarına göre olmak üzere temelde iki kategoriye indirgemek mümkündür. Çünkü o, isimlerin ya ihtiva ettiği anlamı ya da fonksiyonunu (taallukunu/tesirini) dikkate almakta, dolayısıyla diğer taksimler bu iki taksimin altbaşlığı olabilecek mahiyette görülmektedir.

1. İçeriklerine Göre

Bu konuda isimleri delâletleri, tenzîh ve teşbîhi gerektirmeleri bakımından ele alır. Delâlet bakımından isimler dört grup olarak ayırıma tâbi tutulabilir:

a) Zât'a delâlet eden isimler: Bu âlem olup "Allah" isminden ibarettir.

---

528 Fütûhât, (DS), III, 166.

529 bk. Fahreddin Er-Râzî, Şerhu esmâillahi'l-hüsnâ, s. 40; Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ" md. DİA, XI, 411; Metin Yurdagür, Allah'ın Sıfatları, s. 55.

b) Sıfatlara delâlet eden isimler: Bunları İbn Arabî, mümkünlere taalluku olmayanlar (hay gibi) ve olanlar (alîm, kâdir gibi) olmak üzere ikiye ayırır. Verdiği örneklerden anlaşılacağı gibi "mümkinlerin aynlarına taalluku olanlar-olmayanlar" ifadesiyle isimlerin sırf uluhiyet ile ilgilerini ve mümkinlere yönelik fonksiyonlarını göz önüne almaktadır.

c) Fiillerine delâlet eden isimler: Bunları da sarih olanlar ve olmayanlar olmak üzere iki gruba ayırır. Sarih olanlara "el-musavvir"i misal olarak getirirken, olmayan için "mekrullah"ı örnek getirir.

d) Müşterek isimler: Bir yönüyle fiilî sıfatlara bir yönüyle de tehzihî sıfatlara delâlet eden isimlerdir. Bunlara da "mümin" ve "rab" isimlerini örnek olarak verir.[530]

İçeriklerine göre taksimde tenzîh içerikli isimler ve teşbîh içerikli isimler olmak üzere bir ayırıma gitmek de mümkündür. İbn Arabî, buradaki "teşbîh" kavramını daha önce geçtiği gibi kelâmcıların "sübût" kavramıyla aynı anlamda kullanır. Ancak o, bu kavramın şümulünü geniş tutar ve bütün sübût anlamını içeren isim ve sıfatların yanı sıra kelâm literatüründe "haberî sıfat" olarak geçen "müteşâbih" isim ve sıfatları da bu kapsama dahil eder. Dolayısıyla onun bu taksimi kelâmcıların sübûtî ve tenzîhî sıfatlar taksimi gibi görülebilir. Tenzîhî gerektiren isimlere "el-aliyy", "el-kebîr" gibi isimleri örnek verirken, teşbîhî gerektirenlere "el-mütekebbir"i örnek olarak getirir.[531]

2. Fonksiyonlarına Göre

İbn Arabî, fonksiyonları itibariyle isimleri birkaç kategoriye ayırır.

530 Fütûhât, (OY), XII, 156; (DS), II, 299-303.
531 Fütûhât, (OY), X, 224; XII, 562.

a) "İlim" ve "meşiet" gibi hükmü sürekli olanlar ve "mûcid" gibi hükmü anlık olan isimler ve sıfatlar.

b) İsimleri anlamlarının birbirine zıt olup olmamasına göre ayırıma tâbi tutar ve anlamları birbirine mukabil olan isimlere "mütekâbile", yakın olanlarına da "mütekâribe" der. Onun bu taksimi esma-i hüsna şerhlerinde tek başına kullanılan isimler (habîr gibi) ve ancak mukabili ile kullanılan (evvel-ahir gibi) isimler ayrımına benzer.[532] Mütekabileye, "ed-dâr/en-nâfi" ile "el-muiz/el-müzil" isimlerini misal getirirken mütekaribeye "alîm", "kâdir", "habîr" ve "azîm" isimlerini misal getirir.

c) Kendilerine "ubûdiyyet" makamı verilen isimler, ki bunlar "câmi', nâfi', âsım, seri', settâr"; kendilerine "hürriyet" makamı verilenler, "basîr, bâri"dirler. Burada İbn Arabî, isimlerin fonksiyonlarını dikkate almıştır. Buna göre; birinci grup isimler tevekkül ve infâk sahiplerine yönelik tesir icra ederken, ikinci grup isimler fazilet sahiplerine yönelik tesirde bulunurlar. [533]

İbn Arabî isimleri fonksiyonları itibariyle bir devlet düzeni şeklinde düşünmüş ve onları buna uygun tanzim ve tasnif etmeyi de ihmal etmemiştir. Onun "ümmehâtü'l-esmâ" kavramı ile "eimmetü'l-esmâ" kavramı bu düşüncenin ürünüdür. Nitekim o, bütün ilâhi isimleri belli temel isimlerin çerçevesinde toplayabileceği kanaatinden hareketle isimlerin anaları olarak ümmehâtü'l-esma kavramını ortaya atmaktadır. O, bu kavramla kimi zaman kelâmcıların "yedi subûtî sıfat"ını kastederken kimi zaman bunlara alternatif sıfatlar getirir. Bu isimler "hay, âlim, mürîd, kâil, kâdir, cevâd ve muksit"dirler. Bunların içinde "hay" imam

---

532 Fahreddin er-Râzî, Mefâtîhu'l-gayb, (Beyrut ts., Dârü'l-ihyâi't-turâsi'l-'arabî), XV, 67.

533 Fütûhât, (DS), II, 424-425.

isimdir.[534] Bunun yanı sıra "isimlerin imamları (eimmetü'l-esmâ)" dediği bir grup daha sayar, bunlar da "hay, mütekellim, sem'i ve basîr"dir. Görüldüğü gibi; burada da "hay" ismi geçmekte ve bunun "imam" isim olduğu tescil edilmiş olmaktadır. Yine "isimlerin efendileri (erbâbü'l-esma)" adı altında "mevcud, âlim, kâdir, hay, mütekellim, sem'i, ve basîr" isimlerinden oluşan bir grup sayar[535] ki, bunlar "mevcud" istisna tutulursa kelâmcıların sübûtî sıfatlarıdırlar. Son olarak isimleri fonksiyonlarına göre a) erbâbü'l-esmaya dahil olanlar, b) sadece muazzib (azab edeci) olanlar, c) sadece mün'îm (nimet verici) olanlar olmak üzere üçlü bir taksim yapar.[536] Birinci şık istisna edilirse son iki şık, isimlerin "celâl" ifade eden isimler ve "cemâl" ifade eden isimler ayırımına benzemektedir.

H. ÜMMEHÂTÜ'L-ESMÂ/KÜLLÎ İSİMLER

Daha önce geçtiği gibi, nisbet ve anlam bakımından fark olmamakla birlikte isimler ve sıfatlar arasında bir "rütbe" yani mertebe farkı söz konusudur. İbn Arabî, "ümmehâtü'l-esmâ" dediği sıfatları söz konusu rütbe sıralamasında birinci dereceye yerleştirmekle birlikte bunların hangileri olduğunu açıklığa kavuşturmaz. Bir yerde kelâmcıların yedi sübutî sıfatına (burada Eş'arîleri esas alır) ümmehâtü'l-esmâ derken bir başka yerde ümmehatü'l-esmâ diye verdiği ve isimlerini saydığı sıfatların yedi sübûtî sıfatla pek alâkası olmadığı görülür. Onun ümme-

---

534 Fütûhât, (OY), II, 126; (DS), II, 302.

535 Fütûhât, (OY), II, 126; İbn Arabî'nin yakın takipçisi olan Cîlî, Fütûhât'taki bazı müşkillerin çözümü için yazdığı kitabında "eimmetü'l-esmâ" konusunu gündeme getirir ve önderi İbn Arabî'nin aksine kelâmcıların kabul ettiği sıfatların isim versiyonu olan yedi ismi sayar. Bunlar, Hay, Alîm, Kadîr, Mürîd, Semi', Basîr ve Mütekellim. (Abdulkerim el-Cîlî, Şerhu müşkilâti'l-Fütûhâti'l-mekkiyye, Kahire 1992, s. 148.)

536 Fütûhât, (OY), II, 131.

hâtü'l-esmâ diye saydığı sıfatlar şunlardır: Hay, âlim, mürîd, kâil, kâdir, cevâd ve muksıt.[537] Başka bir yerde ise ümmehâtü'l-esmânın hay, âlim, mürîd, kâdir olmak üzere dört olduğunu zikreder.[538] Bunun yanı sıra "eimmetü'l-esmâ (isimlerin imamları)" diye bir sıralama daha getirir ve bunların hay, mütekellim, semi' ve basîr olduğunu söyler ve hay'ın "rabbü'l-erbâb", aynı zamanda da "imam" isim olduğunu vurgular.[539] Bu çelişkili durumu, İbn Arabî'nin büyük şârihi Kâşânî (ö. 730/1329) de fark etmiş ve ümmehâtü'l-esmâ için iki sıralamanın olduğunu bazılarının hay, âlim, mürîd, kâdir, semi', basîr ve mütekellim şeklinde bir sıralamayı benimserken diğerlerinin semi' ve basîr yerine cevâd ve muksıtı getirdiklerini zikretmiştir.[540] Nitekim Abdülkerim el-Cîlî (ö. 832/1428) bu son sıralamayı "eimmetü'l-esmâ" olarak verir.[541]

Burada şu durum dikkate şayandır: İbn Arabî, sıfatları sıralarken ehl-i sünnet kelâmcılarının esas aldığı gibi hayat ilim irade... şeklinde sıfat-ı maanî olarak değil de Mutezile'nin tercih ettiği gibi hay, âlim, mürîd... şeklinde sıfat-ı ma'neviyye olarak getirmektedir. Bu da, onun hem bu konuda Mutezilenin etkisinde kaldığını hem de bu etkinin sonucu olan sıfatların zâtın aynı olduğu tezini benimsediğini gösterir. Ancak İbn Arabî, kendisi kullanmakla birlikte "sıfat" lafzının ayn (zât) üzerine zaid bir durumu çağrıştırabileceği tehlikesine binaen kullanılmasının sakıncalı olacağına dikkat çeker. Ona göre burada sıfat değil "vasıf" söz konusudur. O bununla sıfat-ı ma'ne-

537 a. esr., II, 126-127.
538 a. esr., IX, 79.
539 a. esr., II, 126-127.
540 Kâşânî, Istılahâtü's-sufiyye, (Kahire 1404/1984), "ümmehâtü'l-esmâ" md.
541 Abdulkerim el-Cîlî, Şerhu müşkilâti'l-Fütûhâti'l-mekkiyye, s. 148.

viyyeyi, vasıf olarak görmektedir.[542] Bununla birlikte o, vasıf ve sıfat farkı gözetmeksizin zaman zaman sıfatı vasıf, vasfı sıfat yerine kullanmaktadır. Daha önce belirtildiği gibi Kur'ân'da geçmediği halde "sıfat" ve "na't" kavramlarını sıklıkla kullanması geleneksel İslâm düşüncesinin etkisiyle olabileceği gibi, meramını daha anlaşılır kılmak için de olabilir.

Sıfatların, İbn Arabî'nin tabiriyle ümmehâtü'l-esmânın ne olduğuna gelince, o, bu yedi ismin diğer bütün isimleri bünyesinde toplayan, diğer bir ifade ile bütün diğer isimlerin kendilerine raci olduğu ana isimler diye kabul eder ve bu konuda Ebû İshak el-İsferâyînî'nin (ö. 471/1078) "*el-Celîl ve'l-hafî*" adlı eserine göndermede bulunur.[543] Sanki İbn Arabî, bu sıfatları A. Avni Konuk'un (ö. 1938) dediği gibi[544] isimlerin menşei kabul etmektedir, zira bir varlığı tavsif etmek mümkün değilse, isimlendirmek de mümkün değildir. Bu durum, onun varlık anlayışı açısından bakıldığında daha net anlaşılır. O daha *Fütûhât*'ın başında varlık anlayışını dört ana esas üzerine kurmaktadır: Zât, zâtın sıfatları, fiilleri ve fiillerin mef'ulleri.[545] Fiilleri bir nevi isimler olarak düşünürsek sıfatlar zât ile isimler arasında irtibat noktası olmaktadır. İsimler de zât ile yaratılmışların buluştuğu, kulun Rabbini tanıdığı bir zemin olmaktadır. Daha önce geçtiği gibi onun "nüzûl ve urûc" yaklaşımı bu anlayışın bir başka ifade tarzıdır.

Bu genel açıklamadan sonra İbn Arabî'nin Ümmehatü'l-esma/ana isimler diye nitelediği sıfatları tek tek ele alıp onun bunlara nasıl bir anlam çerçevesi çizdiğini görebiliriz.

---

542 Şa'rânî, el-Yevâkît ve'l-cevâhir, I, 80.
543 Fütûhât, (OY), XIII, 238-239; (DS), II, 302.
544 A. Avni Konuk, Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi, s. 15-17.
545 Fütûhât, (OY), I, 150; (S), II, 579.

1. Hay

Hay ve âlim sıfatları nisbetler için asıldırlar, bu özelliklerinden dolayı da diğer nisbetlerin varlık şartı olmaktadırlar. İbn Arabî, âlim sıfatını hay sıfatı ile birlikte zikretmesine rağmen ikisi arasında öncelik sonralık sıralaması yapmayı ihmal etmez ve hay isminin, âlime göre önceliği bulunduğunu, hatta onun varlık şartı olduğunu ekler. Bu durumda hay ismi diğer bütün isimlerin varlık şartıdır.[546]

Hay isminin "rabbü'l-erbâb ve'l-mürebbibîn" ve "imâm" olmak üzere iki özelliği daha vardır.[547] Aslında buradaki son iki özellik yukarıda geçen "diğer isimlerin varlık şartı" olma özelliğinde zaten bulunmaktadır. Zira ona göre her isim müteallaklarının rabbi ve mürebbibidir. Hay isminin diğer isimlerin varlık şartı olması onların rabbi hem de imamları olmasını gerektirir.

2. Âlim

Âlim ismini anlatılırken İbn Arabî'nin hay ve âlim isimlerini bir arada değerlendirdiği ve bu ikisini diğer küllî isimlerin varlık şartı olarak gördüğü zikredilmişti. Ayrıca Allah'ın isim ve sıfat kabul ettiği mertebe olan ulûhetin varlık gerekçesinin, Allah-âlem ilişikisinin kurulacağı bir zeminin bulunması zorunluluğundan kaynaklandığı belirtilmişti. İşte söz konusu Allah-âlem ilişkisinin başlangıç noktası "âlim" ismidir.[548] Çünkü Allah, âlemi

546 Fütûhât, (OY), IV, 343.

547 a. esr., II, 126-127. (Kâşânî buradaki "imamlık" vasfının "hay" isminden çok "âlim" ismine verilmesinin daha tutarlı olacağını iddia eder. Her ne kadar "hayat" "ilm"in varlık şartı olsa bile, imam me'mumu gerektirir. Hâlbuki hayat zatın aynı olan hay'dan başkasını gerektirmez. İlim ise malumu gerektirir. Bir de imamın me'mumdan üstün olması şartı vardır. Burada imam olan hay temsil ettiği ve bir nevi me'mumu durumunda olan "zât"tan üstün değildir. Hâlbuki ilim malumdan üstündür. bk. Istılâhâtü'-sufiyye, "ümmehâtü'l-esmâ" md.)

548 Fütûhât, (OY), VI, 154, 393-394.

sûreti üzere yaratmıştır.[549] Bu sûret de Allah'ın ilminde bulunan sûrettir, yani âlem O'nun ilmindeki misalin aynısıdır.[550] Bundan dolayı da Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) uyarak[551] "bu âlemden daha mükemmeli imkân dahilinde değildir." tezini savunur. Çünkü varlıkta Hak'tan başka mükemmel yoktur, âlem de Allah'ın sıfatlarının bir tezahürüdür, âlim ismi de zâta zaid değil onun aynıdır. Sonuç olarak Hak mükemmel olduğuna göre O'nun sûreti olan âlem de olabilecek en mükemmelliktedir.[552]

Genel isim ve sıfat anlayışına uygun olarak zâtın aynı kabul ettiği âlim ismini Allah'tan başka var olan her şeyin mevcudiyetini kendinden aldığı veya her şeyin arketipinin kendisinde bulunduğu bir bilgi deposu gibi görür. Bu doğrultuda olmak üzere "benzeri olmayan bir şeyi ortaya koymak" anlamına gelen "ihtira" lafzının Allah hakkında kullanılmasına karşı çıkar. Ona göre bu "Allah'ın ilminde önce yok iken sonradan meydana gelme (hudûs)" düşüncesine götürür. Allah bundan yani hâdislere mahal olmaktan yücedir. O, bu kelimenin (ihtira') mimar ve mühendis gibi tasarımcılar için kullanılabileceğini dile getirir.[553] Halbuki Allah bizi ilminde bulunan tipe (ayn) uygun bir şekilde yaratmıştır. Bunun aksi şeklimizin tesadüfî olmasına götürür. Sonuç olarak Allah'ın ilminin ezelî olması onda bulunan misallerin de ezelî olmasını gerektirir.[554]

549 Fütûhât, (DS), II, 542; IV, 2.

550 Fütûhât, (OY), II, 78, 227. (Benzer bir düşünce Filon'da da vardır. Ona göre var olan her şey yaratılıştan önce Tanrı'nın düşüncesinde mevcuttu. Dünya ebedîdir. Onun yaratılmasına sebep Tanrının iyiliğidir. bk. Erol Güngör, İslâm Tasavvufunun Problemleri, s. 30.)

551 Gazzâlî, İhyâu 'ulûmi'd-dîn, XV, 99-100; a. mlf., el-Hikmetü fî mahlukâtillah, I, 76; a. mlf., el-Maksadü'l-esnâ, s. 53; İzmirli İsmil Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, II, 224; İlhan Kutluer, Akıl ve İtikad (İstanbul 1996), s. 160.

552 Fütûhât, (OY), I, 53; VI, 148-149, 154, 294-295.

553 a. esr., I, 207; II, 78-81.

554 Fütûhât, (OY), I, 227; Şa'rânî, el-Yevâkît ve'l-cevâhir, s. 74.

Varlıklarla âlim ismi arasında böylesine sıkı bir bağ kuran İbn Arabî âlim isminin taalluk/tecellî alanını son derece geniş tutar. Onun taalluk/tecellî boyutunu küllîler (tümeller) ile sınırlayan felsefecilerin aksine Allah'ın cüzileri (tikelleri) de bileceğini kabul ederek kelâmcıların yanında yer alır.[555] Ona göre eşyadaki birtakım değişiklikler (cüziler) Allah'ın bilgisinde değişmeyi gerektirmez. Çünkü Allah eşyayı yarattığında ondaki değişiklikleri yani zaman-mekân farkını biliyordu. Zaten O'nun için zaman yani geçmiş, şu an ve gelecek söz konusu değildir. O, bu görüşünü "Bizim buyruğumuz göz açıp kapamak gibi tek bir andır."[556] mealindeki ayete dayandırır.[557]

Bunun yanı sıra o, Allah'ın ilmi için ne nicelik ne de sıralama kabul eder. Yani Allah için "bir şeyi şu kadar bildi" denilemeyeceği gibi "önce şunu, sonra da ötekini bildi" de denilemez. Zira bu bilme şekli zaman ve mekân ile kayıtlı bulunan yaratılmışlara mahsus bir özelliktir. Allah Teâlâ, zaman ve mekândan arınmış olduğuna göre O'nun bilgisi için bir nicelik veya sıralama kabul etmek O'na eksiklik isnat etmek demektir.[558] Daha önce geçtiği gibi âlim isminin taalluk/tecellî alanını son derece geniş tutan yani "mutlak" kabul eden İbn Arabî, Allah'ın ilminin hem vâcibe hem mümküne hem de muhale taalluk edeceği görüşünü dile getirir.[559]

3. Mürîd

İbn Arabî "mürîd" ismini "varlığı ya da yokluğundan birini tercih etmek üzere mümküne taalluk eden isim"

---

555 Fütûhât, (OY), I, 166.
556 el-Kamer 54/50.
557 Fütûhât, (OY), III, 55-56.
558 a. esr., III, 111.
559 a. esr., IV, 243.

diye tarif eder. Önceki iki küllî isimle (hay ve âlim) alâkasını açıklamayı da ihmal etmez. Ona göre mürîd ismi, hay isminin "münfail"idir, yani hay isminin gerektirdiği şeyi talep eden, diğer bir deyişle hay isminin gerektirdiğine göre tayin ve tahsiste bulunandır. Çünkü İbn Arabî'nin düşüncesine göre hay ismi daha üst ve belirleyici, mürîd ismi ise onun altında bir konuma sahiptir.[560] Mürîd isminin âlim ismi ile irtibatı ise daha şümullüdür. Allah'ın iradesinin taalluk edebilmesi için taalluka konu olan şeyin Allah'ın ilminde bulunması gerekir. Daha sonra gelecek olan "kâdir" ismi ise mürîde bağlı bir isimdir. Çünkü bir şeyi irade edenin öncelikle onu bilmesi akabinde dilemesi söz konusu olabilir. Bu durum, Allah'ın kudretine sınır getirmek gibi bir sakınca doğurmaz. Zira Allah "fail-i muhtar"dır, yani O sonsuz olan ilmindeki mümkün her şeyi diler ve her dilediğine kudreti taalluk eder. Bu konudaki delilleri "Allah dilediğini dalâlette bırakır, dilediğini hidâyete erdirir."[561] mealindeki ayet ile "De ki, mülkün gerçek sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin."[562] mealindeki ayettir.[563]

İsim ve sıfatlar konusunda Mutezile özellikle de Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ile paralel düşünen İbn Arabî mürîd isminin şumûlü konusunda onlardan ayrılıp Eş'arîlere yakınlaşır. Ona göre küfür, iman, tâat ve isyan Allah'ın meşieti, hikmeti ve iradesindendir.[564] Bu tavrıyla Mutezile'nin "aslah" prensibini ismini vermeksizin reddetmekte ve Eş'arîlerin "fail-i muhtar" görüşünü kabul etmektedir.

---

560 a. esr., IV, 343.
561 İbrahim 14/4.
562 Al-i İmran 3/26.
563 Fütûhât (OY),I, 166-167.
564 a. esr., I, 167.

Allah'ın "dilediğini yapan" olması O'nun iradesini tamamen sınırsız kılar mı? Bir başka ifade ile Allah'ın mürîd ismi vâcib, mümkün ve muhalin her birine taalluk/tecellî eder mi? İbn Arabî bu sorulara olumsuz cevap verir ve Allah'ın mürîd isminin mümkünle sınırlı bulunduğunu, vâcibe taallukunun söz konusu olamayacağını, olması durumunda Allah'ın vâcibliğine eksiklik getireceğini yani O'nu mümkün seviyesine indirgeyeceğini dile getirir. Mürîd ismi muhale de taalluk/tecellî edemez; zira muhal vâcibin zıttıdır. Zıttına taalluk/tecellî kendisine (vâcib) taalluku/tecellîyi gerekli kılar.

"Yaratılmışların dilemesi ile Allah'ın dilemesi arasında ne gibi bağlantı vardır?" sorusuna İbn Arabî: "bizim meşietimizin şeyler üzerinde tesiri yoktur, ancak Allah'ın yani meşietinin taalluku bizim meşietimizin taallukuna bağlıdır."[565] şeklinde cevap verir. Burada o, Matüridilerin bir fiile iki kudretin (Allah'ın kudreti ile kulun kudreti) taalluku görüşünü akla getirir.[566] Zira İbn Arabî insan eylemleri ile ilgili hususlarda bir şeyin yaratılması için Allah'ın dilemesinin yanında kulun dilemesini de şart koşmaktadır. Ancak önemli bir ayrılık vardır ki, İbn Arabî'nin düşüncesinde kulun dilemesi fiile değil Allah'ın dilemesine tesir etmektedir. Fiile etki eden ise ilâhî iradedir. Bu durumda Allah'ın iradesinin kulun iradesi altında kalması gibi bir sonuç çıkmaktadır. Buna da İbn Arabî, her iki iradenin aynı ve bizim irademizin varlığının ilâhî iradeden gelmekte olduğu şeklinde cevap verir.[567] O, her ne kadar Allah-insan ilişkisini sağlıklı bir zemine oturtmaya

565 Fütûhât, (DS), III, 84.

566 bk. M. Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Mütürîdî, (İstanbul 1984), s. 300-307; M. Said Yazıcıoğlu, Mütürîdî ve Nesefî'de İrade Hürriyeti (Ankara 1988), s. 45.

567 Fütûhât, (DS), III, 84.

çalışsa da bunda her zaman başarılı olduğunu söylemek oldukça zordur. Son cümleyi ele aldığımız takdirde aynı olan iki iradenin birbirinden bağımsız olması düşünülemez. Bağımsız karar mekanizmasına sahip olmayan bir iradenin aldığı kararları kendisine mâl etmesi ise zordur. Belki bu duruma, onun varlığın birliği tezinden yaklaşarak çözüm bulmak mümkün olabilir. Allah'ın dışındaki varlıklar, varlıklarını O'ndan aldıkları gibi, diğer bir özellikleri olan iradelerini de O'nun iradesinden almaktadırlar. Başka bir ifade ile kendi iradeleri ilâhî iradenin bir yansıması yani tecellisidir.

4. Kâdir ve kâil

İbn Arabî daha önce geçtiği gibi kâdir isminin, mürîd isminin taallukuna/tecellîsine göre işlediğini ileri sürer.[568] Ona göre "kâdir", hay, âlim ve mürîd isimlerine göre daha özel bir anlam taşır. Bu da mümkinin yok edilmesine (i'dam) değil sadece icâdına taalluk/tecellî etmesidir.[569] Buradaki "i'dam"dan kastı varlık sıfatını kazanmış bir şeyin tekrar yokluk haline dönüştürülmesidir. O, bir nesnenin varlık halinden yokluk haline tekrar dönüştürülmeyeceği görüşündedir. Dolayısıyla kâdir isminin bu yönde fonksiyoner olması anlamsız olur. Ona göre şeyler bir mekândan başka bir mekâna intikal ederler, bu ise, yokluk değil bir nakil olayıdır.

Bunun yanı sıra Allah'ın bir kâil isminin olduğunu ve bu ismin kâdir ismi ile aynı işlevi gördüğünü ileri sürer.[570] Aslında onun önerdiği bu kâil ismi, kâdir isminin bir tezahürü kabul edilebileceği gibi, Matürîdîlerin kabul ettiği "tekvîn" sıfatını çağrıştıran kudret sıfatının

568 Fütûhât, (OY), I, 166.
569 a. esr., IV, 343.
570 Fütûhât, (DS), II, 406.

"yaratma" boyutu şeklinde de anlaşılması mümkündür. "Kâil" sözlükte "ka-ve-le" fiilinin ism-i fâili olup "söyleyen" veya "konuşan" anlamlarına gelen bir kelimedir. Kur'ân'da faili Allah olan fiil ve masdar kalıbında sıkça geçmekle birlikte[571] diğer isim ve sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın ismi veya sıfatı şeklinde geçmemektedir; ancak İbn Arabî hem fiilin failinin hem de masdarın izafe edildiği zamirin sahibinin (merci'inin) Allah olmasını göz önüne alarak "kâil" şeklinde bir isim elde etme yoluna gitmiştir. Yukarıda geçen görüşüne delil olarak "Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz sadece "ol" dememizdir. O da hemen oluverir."[572] mealindeki ayeti getirir. Yaratma bahsinde geleceği gibi İbn Arabî "yoktan yaratma"yı kabul etmediği için buradaki "ol" emrini "bir nevi yokluktan varlığa geçmenin bir simgesi" olarak görmektedir. Zira her şey Allah'ın ilminde mevcuttur, yaratma denilen şey orada bulunan arketiplerin (a'yân-ı sâbite) isimler aracılığı ile varlık sahnesine çıkmasıdır.

5. Mütekellim

İbn Arabî geleneksel kelâm düşüncesindeki 'kelam' sıfatına paralel bir şekilde mütekellim isminin kadîm ve ezelî olduğunu ve diğer isim ve sıfatlara göre bir fark bulunmadığını, insanlardaki gibi Allah'ın harf, ses ve herhangi bir organa ihtiyaç duymaksızın konuştuğunu (mesela Allah'ın Musa ile diyaloğunda olduğu gibi[573]) kabul eder.[574] Mütekellim isminin varlığına peygamber gönderilmesini delil getirir. Zira peygamber "söz/kelam"

571 meselâ bk. el-Bakara 2/117; Al-i İmran 3/47; el-En'am 6/73; Meryem 19/35; Yasin 36/72; Ğâfir 40/68.

572 en-Nahl 16/40. (bk. M. Fuad Abdülbâkî, el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ân, (İstanbul 1984), "kavl" md.)

573 A'râf 7/143

574 Fütûhât, (OY), I, 168.

getirmektedir, söz getiren, kendisini bu sözle gönderenin mütekellim sıfatının bulunduğunun en büyük delilidir.[575] Bununla birlikte kelâmın Allah'a nisbetinin mahiyetinin bilinemeyeceğini, bu konuda ileri sürülecek bilgilerin şeriata dayanması gerektiğini belirtir ve Mutezile'nin "kelâm"ı mahlûk (yaratılmış/hâdis), Eş'ârîlerin kadîm kabul etmelerini eleştirir.[576] Matürîdîlerin nefsî ve lafzî ayırımına benzer bir taksime giderek kelâmın işitilmesi ve işiten yönünden hâdis (sonradan olma), işittiren (Allah) yönünden kadîm olduğunu vurgular.[577] Ona göre kelâm, kelâm olma bakımından birdir, ayrılık sözün muhataba ulaşmasında meydana gelir ve emir, nehiy, haber, talep gibi kısımlara ayrılır.[578]

Mütekellim isminin diğer isimlerle ilişkisine de değinen İbn Arabî, mütekellim isminin âlim ismi aracılığı ile Allah'a nisbet edildiğini yani Allah'ın kelâmının ilmi, ilminin de zâtı olduğunu ileri sürer.[579] Bu görüşü sıfatlar zâtın aynıdır görüşüyle paralellik arz ettiği gibi, hayat ve ilim sıfatları anlatılırken değinildiği gibi bunların, diğer sıfatların varlık şartları olduğu görüşüyle de uyum göstermektedir. Öte yandan diğer her bir ismin mütekellim ismine nisbetinin (ilişkisinin) bulunduğundan söz ederek[580] bu sıfatın bir nevi ism-i câmi' olduğunu vurgular.

İbn Arabî geleneksel İslâm düşüncesinden farklı olarak mütekellim isminin yanı sıra bir de kâil isminin bulunduğunu iddia eder. Kâdir ismi işlenirken kâil, kâdir isminin tezahürü veya yaratma boyutu şeklinde anlaşılabileceğine

575 a. esr., II, 126.
576 Fütûhât (DS), II, 400.
577 Fütûhât, (OY), XII, 329.
578 a. esr., I, 204.
579 a. esr., XII, 306; (DS), II, 400.
580 a. esr., XII, 328.

dikkat çekilmişti. Burada ise “kâil”in aynı özelliğini korumak şartıyla mütekellim ismi ile olan münasebetini gündeme getirir ve bunlardan biri ma‘duma diğeri mevcuda yönelik iki boyutunun olduğuna dikkat çeker. Ma‘duma yönelik boyutuna kâil der ve “Biz bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz (kavlunâ), sadece “ol” dememizdir. O da hemen oluverir.”[581] mealindeki ayeti buna delil getirir. Aynı sıfatın mevcuda yönelik boyutuna ise “mütekellim” der ve bunun delili olarak da “Allah Musa ile konuştu (kelleme).”[582] mealindeki ayeti getirir. Ona göre kavlin eseri ma‘dumda meydana gelir, o eser de ma‘dumun “kün (ol)” emriyle varlığa gelmesidir. Mütekellim isminin eseri ise mevcutta ilim olarak yani onun hakkında bilgi olarak ortaya çıkar. İbn Arabî yaratmanın “kün” emrine kadar olan gelişindeki sıralamayı şöyle verir: Kün emri bir kavl, kavl ise mütekellim isminin ma‘duma yönelik boyutudur. Mütekellim ismi Allah’ın ilmi, ilim de O’nun zâtıdır. Bu durumda şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır ki, kün emriyle yaratılan Âdem veya âlem Allah’taki sûret üzere yaratılmıştır.[583] Burada varlığı teke irca etmesi onun bu konudaki monist yaklaşımını ön plana çıkarmaktadır. Hemen her konuda bu monist yaklaşımını dile getirmek sûretiyle sisteminin oturduğu zemine ve sistemin her parçasının bir diğeri ile irtibatlı olduğuna dikkat çekmektedir.

6. Semî‘ ve Basîr

İbn Arabî, semî‘ (işiten) ve basîr (gören) isimlerinin âlim sıfatının dalları yani farklı boyutları olarak görme eğilimi içerisindedir. Ancak geleneksel literatürde ayrı sıfat olarak kabul edilmeleri ve naslarda bunu destek-

581 en-Nahl 16/40.
582 A’râf 7/143.
583 Fütûhât, (DS), II, 400-403.

leyen ibarelerin mevcudiyeti, onun bu iki ismi müstakil isimler olarak değerlendirmeye sevketmiştir. Ona göre bu iki ismin, âlim sıfatından farklı olmasını gerektiren durum muteallaklarıdır/meclalarıdır. Zira işitilen ve görülen olması işitme ve görme sıfatlarının bulunmasını gerekli kılmaktadır.[584] İbn Arabî mükellefiyetin bulunmasını buna ek bir delil olarak getirir. Yani sorumlu tutulan bir insanın sorumlu tutan (Allah) tarafından gözetim ve denetim altında olduğunu bilmesi gerekir. Bu da, sorumlu tutanın bu işlevi yerine getirecek, tabir caizse, donanıma sahip olması sonucunu doğurur.[585] Daha önce geçen kâil isminin ma'duma, mütekellim sıfatının mevcuda taalluk ettiği görüşünde olduğu gibi âlim sıfatının dalları kabul ettiği semî' ve basîr sıfatlarının mevcuda taalluk ettiği görüşünü dile getirir. Ona göre Allah Teâlâ âlim, mürîd ve kâdir isimleri ile icad ettiği varlıkları görür ve işitir. Bu işitmesine hiçbir engel yoktur, kişinin nefsî kelâmından karanlıktaki en hafif dokunuşa kadar görür ve işitir. Ayrıca bu görme ve işitme için yaratılmışlarda olduğu gibi herhangi bir organa ihtiyaç da duymaz.[586]

İ. ALLAH'I SELB YOLUYLA NİTELEME

Sözlükte, "nefy ve inkâr etmek" anlamına gelen "selb" Allah'ta olmaması gereken birtakım niteliklerin O'ndan nefy için kullanılan bir tabir olup bu şekilde elde edilen yani Allah'ın ne olmadığını anlatan sıfatlara "selbî sıfatlar", bunun zıttı olan yani Allah'ın ne olduğunu ifade eden sıfatlara ise "subûtî sıfatlar" denilmiştir.

İbn Arabî selb (olumsuzlama/soyutlama) yoluyla Allah'ın nitelenmesine yani O'na selbî sıfatlar nisbet edil-

584 Fütûhât, (OY), I, 197-198; IV, 124.
585 a. esr., II, 126.
586 a. esr., I, 168.

mesine temelde karşıdır.[587] Çünkü selbî kavramlar mahlûka (yaratılmışlar) bakılarak ve kıyas yapılarak, onlarda bulunan ve eksik kabul edilen sıfatlara karşı, aklın öngördüğü niteliklerdir. Burada İbn Arabî bakımından iki sakınca söz konusudur: a) Allah'ın yaratılmış ile kıyas edilmesi, b) Naslarda olmayan birtakım sıfatların kıyas (akıl) yoluyla Allah'a izafe edilmesi. İki şey arasında kıyas yapılabilmesi için bir benzerliğin ve alâkanın olması gerekir. Hâlbuki Allah ile mahlûk arasında ne bir münasebet ne de benzerlik söz konusu edilebilir. Birinci ve ikinci bölümde geçtiği gibi İbn Arabî'nin aklın sınırlı ve eksik olduğunu iddia ettiği ve Allah'ın akıl yoluyla bilinemeyeceği görüşünde olduğu zikredilmişti. Bundan hareketle akıl yürütme ve kıyas sonucu elde edilen selbî sıfatları kabul etmesi ondan beklenemez ve zaten bu şekilde Allah'ın tam olarak anlatılamayacağı da açıktır.[588] Daha önce geçtiği gibi İbn Arabî Allah'ı isimlendirme ve onu tenzîhte (selb) Kur'ân'a ve sünnete başvurulmasının gerekliliğini dile getirir.[589] Ona göre tenzîhi aklîleştirmek doğru değildir. Zira Allah ancak kendisinin ve peygamberinin nitelemesiyle, bilinebilir. Zaten her ilâhî isim zâta delaleti bakımından tenzîhi de bünyesinde barındırır. Bu durumda kıyas (selb) yoluyla tenzîh gereksiz uğraş olmaktan öteye gitmez.[590]

Örneğin Allah'ın "kadîm", "bâki" ve "gani" olmasının "vâcibü'l-vücûd" olan zâtının bir gereği olduğunu ileri sürer ve bu tür sıfatların zâid ve selbî olduğunu iddia edenleri üstü kapalı eleştirir.[591] Ayrıca selbî sıfatlara ve Allah'ın selb yoluyla tanınmasına fazla yer vermemesi bu konuya sıcak bakmadığının bir göstergesidir.

---

587 İbn Arabî, Kitâbü'l-hak, vr.15a.
588 Fütûhât, (OY), I, 211; IV, 296; VI, 61.
589 Fütûhât, (DS), III, 100.
590 Şa'rânî, el-Yevâkît ve'l-cevâhir , s. 78.
591 Fütûhât, (OY), I, 175, 204; (DS), II, 264.

J. HABERÎ SIFATLAR YA DA MÜTEŞÂBİHÂT

Müteşâbihât, İslâm düşünce tarihinde çok tartışmaya konu olma özelliğini her zaman korumuş bir problemdir. Bu problemin oluşturduğu zeminde itikadî mezhepler doğmuş, hatta insanların imanî ve islâmî konumları müteşâbihâta bakışlarına göre değerlendirilme yoluna gidilmiştir.

İbn Arabî, bu konuda beş temel görüş olduğunu belirtir ve şöylece sıralar: a) Müteşâbihât hususunda hiç fikir beyan etmeyenler, selefiyye. b) Teşbîh ifade eden kelimeleri te'vil etmekle birlikte anlamını sınırlandırmayıp, sonuçta Allah'a havale edenler, Ehl-i Sünnet kelâmcıları. c) Te'vil yoluyla kelimenin anlamını kendilerince kuvvetli buldukları bir manaya hasredenler, Mutezile. d) Biz Allah'ı gereği gibi bilemeyiz diyen sufiyyeden selefî düşüncede olanlar. e) Yaratılmışlara ait olan bu gibi kelimeleri Allah hakkında kullanmanın doğru olmadığına kâni olup teşbîh ifade eden kelimelerin tenzîh ve takdis ifade ettiğini benimseyenler.[592] İbn Arabî her ne kadar kendisini bu görüşlerden birinin içerisine koymasa da bu konudaki genel düşüncesine bakıldığında son görüşü benimsediği sonucuna varılabilir. Ayrıca onun burada zikretmediği "Müşebbihe" adında bir grup daha vardır ki bu gibi lafızların görünen manalarını esas almak üzere Allah'ı yaratılmışlara benzetirler. İbn Arabî'nin onları burada hesaba katmamasının iki nedeni olabilir. Birincisi; esasta onlar Allah'ın tenzih yönünü gözardı etmişler, dolayısıyla çıkılması son derece güç bir vartaya düşmüşlerdir. İkinci olarak; müteşâbihat konusuna böylesine kabaca bakan kimselerin bu konuya yapacağı herhangi bir katkı olamaz.

---

592 Fütûhât, (OY), II, 68-78, 103; III, 341-342.

Onun müteşâbihât konusundaki görüşlerine geçmeden önce “tehzîh” ve “teşbîh” konusundaki düşüncesinin ortaya konması müteşâbihât hakkındaki düşüncesinin aydınlığa kavuşturulması bakımından önemlidir. Daha önce bazı münasebetlerle belirtildiği gibi İbn Arabî Allah’ın sadece tenzîh veya sadece teşbîh yoluyla tanıtılıp tavsif edilmesini eksik ve yanıltıcı bulur. Ona göre Allah “mutlak”tır, bu mutlakı ister tenzîhle ister teşbîhle olsun kayıtlamak O’nun kemâlini sınırlandırmak olur. Bu durumda Allah hem tehzihi hem de teşbîhî sıfatlarla tavsif edilmelidir ki, mutlaklığına eksiklik gelmesin. Burada akla şu sorular gelmektedir: İbn Arabî tehzîh ve teşbîhten ne anlıyor? Tehzîh prensibini kabul edenlerin görüşleri ile müşebbihenin görüşlerini birleştirip eklektik bir düşünce mi geliştirmek istiyor? Değilse bütün bu grupların dışında kendine özgü bir çizgi mi oluşturmak çabasındadır? Bu sorulara evet ya da hayır şeklinde tek kelime ile net cevap vermek oldukça zordur. Aslında İbn Arabî’nin tenzîh anlayışında pek problem yok gibi görünüyor. Onun anlayışının sünnî kelâmcıların hatta felsefecilerin anlayışı ile paralellik arz ettiği söylenebilir. Hatta bu konuda bir adım da öndedir. Daha önce Allah’ın varlığında geçtiği gibi o, Allah’ı zât makamında bütün isimler ve sıfatlardan soyutlanmış bir tenzîh anlayışını benimser. Bununla birlikte Allah’ı ulûhet makamında tenzîhî birtakım sıfatlarla nitelemesinin yanı sıra teşbîhî sıfatlarla da nitelemenin gerekli olduğuna kâni olur. İşte bu noktada problem başlar. Onu bu düşünceye götüren iki temel sebep vardır: a) Naslarda teşbîhi ifade eden veya çağrıştıran ibarelerin bulunması. b) Allah’ın mutlak olduğu düşüncesi. Ona göre Allah kitabında kendisini bize bu şekilde (teşbîhî ifadelelerle) tanıtmışsa onu olduğu gibi kabul etmek durumundayız. Burada akıl

yürüterek te'vile başvurmak doğru değildir. Bu gibi konularda akıl yürütmeye kalkışmak Allah ve Elçisinden daha iyi bilmek anlamına gelir.[593] Zaten o temelde te'vile karşıdır, zira Kur'ân'da "mecaz ifade" yoktur. Kur'ân'da böyle bir ifadenin varlığını kabul etmek Allah'ın kullarıyla hakikî anlamda ilişki kuramadığı, ancak mecaz ve istiare yoluyla kendini tanıttığı sonucunu doğurur.[594] Böylece te'vili reddeden İbn Arabî, kendisine bir çıkış yolu arar ve çıkış yolunu da yukarıda geçtiği gibi Kur'ân'da mecazın olmadığı, dolayısıyla naslardaki her kelimenin hakikî anlamında geçtiği şeklinde bulur. Bu durum yine onu teşbîhe konu olan lafızlardan kurtaramaz. Çünkü bu kelimeleri hakikî anlamlarında kabul etmek tamamen müşebbihenin durumuna düşmek demektir. Bu probleme de Arap diline baş vurarak ve onun birtakım özelliklerinden yararlanarak çözüm bulmaya çalışır. Kur'ân'ın Arapça nazil olduğuna, nazil olduğu zamandaki Arapların Kur'ân'ı zorlanmadan anladıklarına, hatta ilk devirde Kur'ân konusunda tartışmalar bulunmadığına dikkat çekerek bir Arap Kur'ân'dan ne anlıyorsa onun anladığı mana Kur'ân'ın hakîkî manasıdır yani Kur'ân Arapça olduğuna göre onda bulunan kelimelerin ne anlam ifade ettiği öncelikle Arapların kullanımlarından anlaşılabilir görüşünü ileri sürer.[595] Bu şekil teşbîhi çağrıştıran kullanımların Arap şairler başta olmak üzere o çevrede yaygın olarak kullanıldığını ifade eder ve örnekler verir.

"Sonra ona yaklaştı ve sarktı; iki yay kadar yahut daha yakın oldu."[596] mealindeki ayette "yakınlık"ı anlamak için Araplara bakıldığında, onların bir kimse için "kralın

593 a. esr., I, 199-200; III, 253-255.
594 a. esr., IV, 119.
595 a. esr., II, 68.
596 en-Necm 53/8-9.

yakınında" demelerinden, o kimsenin kralın yanında itibarının yüksek olduğunu anladıkları görülür. Dolayısıyla bu ayetteki yakınlık maddî değil manevî yakınlık yani Allah indinde peygamberin makamının yüce olduğu şeklinde olmalıdır ve öyle anlaşılmalıdır:[597] "Onlar Allah'ı layıkıyla takdir etmediler. Hâlbuki kıyamet günü bütün yeryüzü O'nun bir kabzasıdır. Gökler ise sağ elinde olacaktır. O, onların ortak koşmalarından yücedir."[598] Buradaki "avuç içi" anlamına gelen "kabza" kelimesi hükmü altına almayı ifade eder. Nitekim Araplar "Filan benim avucumdadır." anlamındaki (Fülânun fî kabzatî) sözleriyle o kimseyi hükmü altına aldığını ifade ederler. Yine ayette geçen "yemîn" (sağ el) ifadesinin, eski Arap şiiri göz önüne alındığında "güç" ve "kudret" anlamlarında kullanıldığı görülür.[599] "Rahman Arşa istiva etti."[600] mealindeki ayette geçen "istiva" kelimesinin "istikrar", "kasd" ve "istila" gibi anlamlarının bulunduğunu ifade eden İbn Arabî "istikrar" anlamının cisimlere has bulunduğuna, Allah söz konusu olduğunda "istila" yani "hükmekmek" anlamına geleceğine dikkat çeker. Lügatçilerin "istikrar", "istiva"nın yakın, "istila" ise uzak anlamıdır demelerine[601] pek aldırmayan İbn Arabî kendi metodu gereği dilin sahipleri olan Arapların kullanımını dikkate alır ve kelâm kitaplarında da geçen[602] "Bişr Irak'ı kılıç kullanmaksızın ve kan akıtmaksızın istiva etti." şiirini de şâhit olarak getirir ve bu şiirdeki "istiva"nın "istila" anlamında olduğunu belirtir.[603] Bu örneklerden

597 Fütûhât, (OY), II, 68.
598 ez-Zümer 39/67.
599 Fütûhât, (OY), II, 107-109.
600 Tâhâ 20/5.
601 bk, Ebü'l-Bekâ, el-Külliyyât, (Beyrut 1412/1992), s. 277.
602 bk. Nesefî, Tebsıratü'l-edille, I, 241, Nureddin es-Sabûnî, el-Bidâye, s. 24.
603 Fütûhât, (OY), II, 116.

anlaşıldığına göre İbn Arabî'nin bu konudaki düşüncesi kelâmcıların düşüncesinden sadece metod yönünden ayrılmakta ve sonuç itibariyle her iki düşünce arasında farklılık bulunmamaktadır. Aralarındaki yegâne fark kelâmcılar aklî te'vile başvururken İbn Arabî lugavî te'vile başvurmaktadır. Zaten kelâmcılar da te'vile giderken dilden kopuk, keyfî bir yöntem benimsemiş değillerdir. Onlar da dildeki bu farklı kullanımlardan yararlanarak, aklın uygun gördüğünü almaktadırlar. Nitekim İbn Rüşd (ö. 595/1198) de *Faslü'l-makâl*'de te'vilin şartlarını sayarken dilin özelliğinin bilinmesini ve ona uygun yorum yapılmasını öncelikli şartlar arasında sayar.[604] İbn Arabî de aklı tamamen devre dışı bırakmaz. Mesela esmâ-i hüsnâyı akla göre iki kategoriye ayırır: a) Aklın zorlanmaksızın kabul ve idrak ettiği, b) Aklın idrak etmekte zorlandığı ancak şeriatta varid olması sebebiyle kabul ettiği ilâhî isimler.[605] Buradan onun müteşâbih isimler karşısında aklın idrak etmekte zorlandığının farkında olduğu anlaşılmaktadır. Zaten getirdiği çözümler de bu anlayışın sonucudur. Temelde onun itirazı müteşâbih isimlerin mecazî olduğu iddiası ile kendi anlamlarının dışında bir anlamla sınırlandırılmalarıdır. Tenzîh kaygısıyla müteşâbih isimleri tamamen ortadan kaldırmaya yönelik bir operasyona karşı çıkmakta ve Allah'ın kendisini Kur'ân'da birbirine zıt isimlerle tavsif ettiğine dikkat çekmektedir. Örneğin Şûrâ 42/11 ayetinin "Allah'ın benzeri yoktur." kısmı tehzihe delalet ederken, "O, işitendir ve görendir." kısmı teşbîhe delalet etmektedir. Burada yapılacak şey, Allah'ı ne teşbîh ne de tenzîh ile kayıtlamaksızın, naslarda varid olan bütün isimlerin ve sıfatların O'nun olduğunu kabul edip Allah'ın mutlaklığına eksiklik

604 İbn Rüşd, Faslü'l-makâl, s. 19-20.
605 Fütûhât, (OY), XIII, 273, 275-276.

getirmemektir.[606] Burada şu soru akla gelebilir: Lugavî te'vil olsa bile neticede yine te'vil olmuş olmuyor mu? Yani Allah'ın teşbîhî sıfatlarını yine yok etmiş olmuyor mu? İbn Arabî, söz konusu müteşâbih lafızların anlamlarını "hakikî" kabul edince onların lafızlarını da korumuş olmaktadır. Aklî te'vile tâbi tutanlar ise kelimenin mecazî manasını ön plana çıkarıp lafzı geri plana atmaktadırlar veya o lafzın manasını uygun buldukları mecazî manaya irca etmek sûretiyle lafzı ve hakikî manasını âdeta yok saymaktadırlar. Örneğin "yed"i "kudret" kabul etmekle artık "yed" değil "kudret" ön plana çıkarılmış olmaktadır.

K. ALLAH'IN FİİLLERİ

İbn Arabî fiilî sıfatları sıfat olma bakımından müteşâbihlerle aynı kategoriye koyar ve her iki grubun da Allah'ın sahih sıfatları olduklarını, zira bunların bize Allah'ın kelâmı ve O'nun Elçisinin sözleriyle ulaştığını ileri sürer. Ancak bir kaygısını da dile getirmeden edemez. Şöyle ki, ona göre bu sıfatlar bizim anladığımız anlamda değil Allah'ın kendisine uygun gördüğü anlamdadır.[607] Burada eskiden beri tartışılan bir problem ortaya çıkmaktadır. Bu fiiller Allah'ın sıfatları kabul edildiği takdirde, bunların eseri olan mahlûkatın yani müteallaklarının O'nun sıfatları gibi ezelî olması gerekmez mi? İbn Arabî bu soruya hayır cevabını verir ve âlemin ezelî olamayacağını, ezeliyyet sıfatının Allah'a özgü olduğunu söyler.[608]

Öyle görünüyor ki, İbn Arabî fiilî sıfat ile fiilin arasını ayırmakta ve bu iki şeyi ayrı ayrı değerlendirmek arzusunu duymaktadır. Onun Kur'ân'da faili Allah olan fiillerin kendilerinden çok, o fiillerden elde edilen fail kalıbındaki

---

606 a. esr., IV, 324; a. mlf., Füsûsü'l hikem, s. 69.
607 Fütûhât, (OY), XIV, 475-477.
608 a. esr., VI, 60-61.

sıfatları ön plana çıkarmasından bu sonuç çıkarılabilir. Nitekim "O'nun işi, bir şeyi yaratmak istediği vakit, ona sadece ol demesidir. O da hemen oluverir."[609] mealindeki ayette geçen (yekûlu) fiilinden "kâil" sıfatını,[610] "O Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için işi düzenleyip ayetleri açıklayandır."[611] mealindeki ayette geçen ve "düzenler" anlamına gelen (yüdebbiru) fiilinden "müdebbir" sıfatını, "açıklar" anlamına gelen (yufassılu) fiilinden "mufassıl" sıfatını türetmesi[612] bu kabil tasarruflarına birkaç örnektir. Bundan şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: İbn Arabî fiilleri mef'ulleri (müteallaklar) ile birlikte düşündüğünden mef'ul durumunda olan âlemin ezeli olmaması gibi fiiller de ezeli değildir. Ancak bu fiillerin arkaplanında bulunan ve adına fiilî sıfat dediği sıfatlar ezelîdir. O, fiillerin anlamını göz önünde bulundurarak, söz konusu fiillerin Allah'a nisbetini sakıncalı bulur ve te'vil yoluna gider. Bu meyanda "yarattı" anlamına gelen (halaka) fiilinin "takdir etti" anlamına gelen (kaddera) manasında olduğunu belirtir; zira bu fiilin "yaratma" manasında kabul edilmesi "âlemin ezelî olduğu" düşüncesine götürür.[613] Aynı şekilde "yaratma" anlamına gelen "ihtira"nın Allah hakkında kullanılamayacağını, zira bu fiilin manasının "önceden yokken sonradan icad etmek" olduğunu, hâlbuki Allah'ın her şeyi ezelî olarak bilip takdir ettiğini, sonradan bilip yaratmasının muhal olduğunu ileri sürer.[614] Son olarak, İbn Arabî Allah'ın fiillerinde bir hikmet aramanın gereksizliği konusunda Eşa'rîlerle aynı görüşü paylaşır.[615]

609 Yasin , 36/86.
610 Fütûhât, (OY), V, 95.
611 er-Ra'd 13/2.
612 Fütûhât, (OY), V, 97.
613 a. esr., VI, 60-61.
614 a. esr., I, 207; II, 78-81.
615 a. esr., XII, 230.

L. İLÂHÎ İSİMLER ARASI MÜNASEBET

1. Bilgi ve Varlık Münasebeti

İsimler arası ilişki ya bilgi veya varlık açısındandır. İbn Arabî'ye göre bilginin oluşması bir düzen içinde gerçekleşir, zincir halkalarının birbirine eklenmesiyle anlaşılabilir bilgi elde edilebilir. Tek başına bir halkanın anlamı olamayacağı gibi ona zincir denmesi de uygun değildir. Bu misalle varılmak istenen sonuç, isimlerin tek başına bir anlamının olmadığıdır. İsimler zât, sıfat ve mahluk sıralamasında aldıkları yere göre değer kazanmakta ve bir anlam ifade etmektedirler. Bu sıralamada isimler sıfat ile mahluk arasında yer alır. Böylelikle genel sistem içinde bilgi açısından yerleri belirlenen isimlerin birbirleri ile olan ilişkileri nasıldır? Ona göre her bir isim diğer isimleri bünyesinde barındırır. Bunun sonucu olarak bir ismin bilinmesi diğer isimlerin bilinmesini, tersi olan diğer isimlerin bilinmesi de o ismin bilinmesini sağlar. Bu duruma o, buğday tanesi misalini verir. Her tane diğer tanelerden farklı olmasına rağmen içerisinde diğer bütün tanelerde bulunan özellikleri barındırır.[616]

Ontolojik bakımdan ise her bir isim fonksiyonunu yerine getirebilmesi için diğer isimlere ihtiyaç duyar; yani bir isim diğer isimlerden bağımsız olmadığı için tek başına fonksiyoner olamaz. Mesela cevher-i ferde (en küçük madde, atom gibi) her bir ismin taalluku değişik açıdandır. Diğer bir ifade ile cevher-i ferd her bir ismin temsil ettiği değişik hakikatleri aynı zamanda içerisinde barındırır. Söz gelimi düzenli olması âlim isminin, yaratılması kâdir isminin, tahsis edilmesi mürîd isminin taalluklarıyla

---

616 a. esr., II, 130-131; IX, 180-181.

gerçekleşir. Bütün bunların bir araya gelmesiyle en küçük parça olan cevher-i ferd ortaya çıkmış olur.[617]

İsimlerin iki türlü delaletleri vardır: a) Nisbet olundukları zâta delaletleri, b) temsil ettiği hakikate delaletleri.[618] Temsil ettikleri mananın ortaya çıkması veya diğer bir ifade ile taalluk/tecellî ettikleri hakikatin varlık alanına çıkması için ortak taallukun bulunması şartı söz konusudur. Sonuç olarak her bir isim hem bilinme bakımından hem de varlık bakımından bağımsız olmayıp birbirleriyle sürekli ilişki içindedirler.

2. Üstünlük Bakımından Münasebet

İsimler arasındaki üstünlük konusunda temelde iki görüş ortaya çıkmıştır. Birincisi isimlerin birinin diğerinden üstün olmadığı görüşü, ikincisi ise üstünlüğün olduğu görüşü. Üstünlüğün olmadığını savunanların gerekçeleri, ismin zâta delalet etmesi sebebiyle üstünlüğün kendisinde değil müsemmada olması gerektiğidir. İlahî isimler tek bir zâta delalet ettiklerine göre hepsinin eşit olması gerekir. Zira birinin diğerinden üstün olduğunu kabul etmek farklı zâtlara delalet ettiği anlamını çağrıştırır. İkinci gerekçe ise, bu isimler zâtın tamamına delalet etmektedir. Aralarında üstünlük olabilmesi için delâlet ettikleri zâtın cüzleri (parçaları) ve bu cüzler arasında üstünlük olması gerekir ki onlara delâlet eden isimler arasında bir üstünlük söz konusu olabilsin. Bu ise, Allah için muhaldir.

İsimler arasında üstünlük vardır diyenlere gelince, onların bir ortak paydada buluştuklarını söylemek zordur. Bunların içinde isimler arasında üstünlük vardır, ancak onu biz bilemeyiz diyerek teslîmiyetçi (bilinmezci/agnostik) tavır sergileyenlerin yanı sıra, biliriz diye ortaya

617 a. esr., II, 124-125.
618 a. esr., IX, 180-181; a. mlf., Füsûsü'l-hikem, s. 79.

çıkanlar da örneğin "ism-i âzam" konusunda bir ittifak sağlayamamışlardır. Her biri kendine göre bir ism-i âzam tespit yoluna gitmiştir.[619]

İbn Arabî ise bu konuda birinci görüşte olanların yanında yer alır ve isimler arasında üstünlük olduğuna dair ne şerî, ne de aklî bir delilin mevcut olduğunu belirtir. Ona göre isimler zâta racidir, zât da birdir. Bu durumda onların biribirine üstün olduğunu iddia etmek bir şeyin kendi kendisine üstünlüğünü iddia etmek anlamına gelir. Ayrıca ikinci gruptakilerin görüşlerinde olduğu gibi isimler arasında üstünlük olduğunu varsaymak zâtın çokluğu sonucuna götürür.[620] Hâlbuki isimler çok olsa bile varlıkları birdir.[621]

İsm-i âzam konusunda net bir görüş sergilemeyen İbn Arabî çekimser görünmeyi tercih etmekle birlikte, bütün isimlerin kendisinden talep edildiği ismin, ism-i âzam olduğunu söyler; ancak bu şu isimdir demez. Bununla birlikte "İstersen sen bu isme 'Allah' diyebilirsin." şeklinde net olmayan bir görüş ileri sürer.[622] Bir başka yerde ise, Allah isminin bütün isimleri tazammun ettiğini yani ism-i câmi' (toplayıcı isim) olduğunu söyler ki, bu yukarıdaki tarife uygun düşmektedir.[623] Öte yandan bir yerde "Allah" isminin zâta delalet eden alem isim olduğunu belirtirken[624] bir başka yerde Allah isminin ilk isim olamayacağını, hatta zâta delalet edemeyeceğini, onun ancak bir mertebenin (ulûhet) ismi olup zât makamının isminin "el-Vâhidü'l-Ahad" olduğunu belirtir.[625]

---

619 Fahreddin er-Râzî, Levâmi'u'l-beyyinât, s. 88-100.
620 Fütûhât, (OY), IX, 171; XII, 208-209.
621 Fütûhât, (DS), II, 292.
622 Fütûhât, (OY), XIII, 99-100.
623 a. esr., XIII, 405; a. mlf., Füsûsü'l-hikem, s. 147.
624 Fütûhât, (DS), II, 300-301.
625 Fütûhât, (OY), XII, 176-177.

İlk planda İbn Arabî'nin düşüncesi çelişkili gibi görünmektedir. Zira hem isimler arasında üstünlük kabul etmemesi hem de ism-i âzamın varlığını kabul etmesi, ayrıca bir yerde "Allah" isminin ism-i azam olduğunu söylerken diğer yerde sanki bunun aksini söylüyor olması bu görüntünün ana unsurlarıdır. Ancak dikkat edilirse ism-i âzamın var olduğunu söyleyenler, ona aynı zamanda bir üstünlük tanımaktadırlar. Halbuki İbn Arabî'nin tarifine bakıldığında ism-i âzamda aradığı niteliğin "üstünlük" değil "toplayıcılık (tazammun)" olduğu görülür. Ona göre ism-i âzam cami' (toplayıcı) olmalıdır. "Allah" ismine gelince onun mertebenin yani ulûhetin ismi olduğu doğrudur, zira diğer isimleri bünyesinde barındırması bunu gerektirmektedir. Çünkü her bir isim aynı zamanda sıfat özelliğini de taşıdığından, zât mertebesinin bir vasfının olması söz konusu değildir.

M. İLÂHÎ İSİMLERİN SAYISI

İbn Arabî her ne kadar bütün ilâhî isimlerin, daha önce geçtiği gibi, birtakım ana isimlerin (ümmehâtü'l-esmâ) altında toplanacağını söylüyorsa da,[626] ona göre var olan şeyler kadar ilâhî isim vardır. "Var olan" kaydının konmasının sebebi, fonksiyoner olmaları halinde isimlerin var olabilecekleri[627] yani isimlerin varlığı şeylerin varlığı ile sınırlı bulunuşu veya sınırsız oluşudur.[628] Yine daha önce geçtiği gibi isimlerin ortaya çıkışı şöyle olmuştur: Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbite (ma'dumlar) varlık sahnesine çıkabilmek için kendi varlıklarının gereğini yerine getirecek isimler talep etmişler, böylelikle isimler

626 bk. Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, s. 106 vd.
627 Ancak bu varlık gerçek değil itibarî bir varlıktır.(bk. Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, s. 91-95.
628 Fütûhât, (OY), I, 51-52; II, 124-125.

de varlık kazanmıştır. Ancak isimlerin varlığı hakikî olmayıp itibarîdir.[629] Nitekim "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti."[630] mealindeki ayeti "Âlemde var olan her şeyin ismini öğretti."[631] şeklinde anlar. Onun düşüncesinde ilâhî isimlerle nesneler arasında karşılıklı etkileşim söz konusudur. Nesneler isimleri talep eder, isimler de nesneleri etkiler. Bir nesneye tek bir ismin etki ettiği anlaşılmamalıdır, aksine bir nesnede var olan hakikat kadar ismin ona etkisi vardır. En küçük parça olan cevher-i ferde bile birçok isim taalluk/tecellî eder.[632]

İbn Arabî, hadiste isimlerin doksan dokuz ile kayıtlanmasına biraz temkinli yaklaşır. Ona göre isimlerin doksan dokuz olduğunu dile getiren hadis sahihtir, ancak bu isimlerin hangileri olduğu belli değildir. Doksan dokuz ismi sayan rivayetleri sahih kabul etmez; dolayısıyla da üzerinde pek durmaz. İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Kur'ân ve sahih hadislerden tespit ettiği seksen üç ismi *Fütûhât*'ta sayar ve İbn Hazm'dan da övgüyle bahseder.**(bk. Tablo 1)** Hatta bu isimlerin ondan kendisine kadar geliş senedini vermesi bunu şifahî yolla aldığını gösterir. Bununla birlikte kendisini bu seksen üç isimle sınırlamaz; Kur'ân'da tespit ettiği bunların dışında başka isimler olduğunu da belirtir, ancak sayı vermez.[633] *Fütûhât*'ın sonunda kendisinin belirlediği yüz ismi şerhederek verir; **(bk. Tablo 2)** ancak isimlerin bu sayı ile sınırlı olmadığını vurgular.[634] İbn Hazm'ın Kur'ân'da faili Allah olan fiillerden isim yapılmasına karşı çıkmasına rağmen[635] İbn Arabî bunun ola-

---

629 bk. Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, s. 95 vd.
630 el-Bakara 2/31.
631 Fütûhât, (OY), III, 325.
632 a. esr., II, 124-125.
633 Fütûhât, (DS), II, 302-303.
634 a. esr., IV, 196.
635 bk. Bekir Topaloğlu, "Esmâ-i Hüsnâ" md., DİA, XI, 410.

bileceği görüşündedir, Hatta bizzat kendisi bu tür isimleri kullanır.[636]

Dua amaçlı yazdığı ve Allah'ın isimlerini sıraladığı *en-Nûru'l-esnâ bi münâcâti'llahi bi esmâihi'l-hüsnâ* adlı risalesinde ise Tirmizî'nin saydığı doksan dokuz ismi vermesi **(bk. Tablo 3)** çelişki gibi görünmektedir. Şu kadar var ki, *Fütûhât* onun son eserlerinden olması dolayısıyla son görüşünün yukarıdaki şekilde olabileceği *en-Nûr'l-esnâ* kitabını ise daha erken bir dönemde yazmış olabileceği düşünülebilir. Öyle anlaşılıyor ki, İbn Arabî isimlerin şu ya da bu sayı ile sınırlanmasından çok onların fonksiyonları ve bizimle ilgili yönlerine önem vermektedir. Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: İsimlerin sayısı çok olmakla birlikte her bir isim diğerini çağrıştırmaktadır. Bu durumda isimleri çoğaltmanın bir anlamı var mıdır? İbn Arabî, isimler her ne kadar aynı manayı çağrıştırsa da asla müteradif kabul edilemeyeceği ve eğer Allah onları ayrı ayrı zikretmişse mutlaka farklı anlamları olacağı görüşündedir.[637]

ALLAH	RAHMÂN	RAHÎM	HAKÎM	KERÎM
AZÎM	HALÎM	KAYYÛM	EKREM	SELÂM
TEVVÂB	RAB	VEHHÂB	AKRAB	SEMİ‘
MUCÎB	VÂSİ‘	AZÎZ	ŞÂKİR	KÂHİR
ÂHİR	ZÂHİR	KEBÎR	HABÎR	KADÎR
BASÎR	GAFÛR	ŞEKÛR	GAFFÂR	KAHHÂR
CEBBÂR	MÜTEKEBBİR	MUSAVVİR	BİRR	MUKTEDİR
BÂRİ	ALÎ	ĞANÎ	VELÎ	KAVÎ
HAY	HAMÎD	MECÎD	VEDÛD	SAMED
AHAD	VÂHİD	EVVEL	A‘LÂ	MÜTEAL
HÂLİK	HALLÂK	RAZZÂK	HAK	LATÎF

636 bk. Fütûhât, (OY), V, 97.

637 Fütûhât, (DS), II, 303. Konunun değerlendirmesi için bk. Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997, s. 133-138.

RAÛF	‘AFÜV	FETTÂH	METÎN	MÜBÎN
MÜ’MİN	MÜHEYMİN	BÂTIN	KUDDÛS	MÜLK
MELÎK	EKBER	E‘AZ	SEYYİD	SEBBÛH
VİTR	MİHSÂN	CEMÎL	REFÎK	MÜSA‘İR
KÂBID	BÂSIT	ŞÂFÎ	MU‘TÎ	MUKADDİM
MUAHHİR	DEHR	ALÎM		

(Tablo 1) İbn Hazm’ın tespit ettiği esmâ-i hüsnâ cetveli (*Fütûhât*, (DS), II, 303)

ALLAH	RAB	RAHMÂN	RAHÎM	MELİK
KUDDÛS	SELAM	MÜ’MİN	MÜHEYMİN	AZÎZ
CEBBÂR	MÜTEKEBBİR	HÂLİK	BÂRÎ‘	MUSAVVİR
GAFFÂR	KAHHÂR	VEHHÂB	REZZÂK	FETTÂH
ALÎM	KÂBIZ	BÂSIT	HÂFID	RÂFİ‘
MUİZ	MÜZİL	SEMİ‘	BASÎR	HÜKM
ADL	LATÎF	HABÎR	HALÎM	AZÎM
ŞEKÛR	ALÎ	KEBÎR	HAFÎZ	MUKÎT
HASÎB	CELÂL	KERÎM	RAKÎB	MUCÎB
VÂSİ‘	HAKÎM	VEDÛD	MECD	HAY
SAHÎ	TAYYİB	DEHR	SÂHİB	HALİFE
CEMÎL	MÜSA‘İR	KARÎB	MU‘TÎ	ŞÂFÎ
FERD	REFÎK	BÂİS	HAK	VEKÎL
KAVÎ	NÂSIR	HAMÎD	MUHSÎ	MÜBDİ‘
MÜÎ‘D	MUHYÎ	MUMÎT	HAY	KAYYÛM
VÂCİD	VÂHİD	SAMED	KÂDİR	MAKADDİM
MUAHHİR	EVVEL	ÂHİR	ZÂHİR	BÂTIN
TEVVÂB	AFÜV	RAÛF	VELÎ	CÂMİ‘
GÜNÎ	MU‘TÎ	MÂNİ‘	DÂR	NÂFİ‘
NÛR	HÂDÎ	BEDİ‘	VÂRİS	SABÛR

(Tablo 2) İbn Arabî’nin *Fütûhât*’ın sonunda saydığı isimler (*Fütûhât* DS, IV, 196-318)

ALLAH	RAHMÂN	RAHÎM	MÂLİK	KUDDÛS
SELÂM	MÜ'MİN	MÜHEYMİN	AZÎZ	CEBBÂR
MÜTEKEBBİR	HÂLİK	BÂRİ'	MUSAVVİR	ĞAFFAR
KAHHÂR	VEHHÂB	REZZÂK	FETTÂH	ALÎM
KÂBIZ	BÂSIT	HÂFID	RÂFI'	MUİZ
MÜZİL	SEMİ'	BASÎR	HAKÎM	ADL
LATÎF	HABÎR	HALÎM	AZÎM	ĞAFÛR
ŞEKÛR	ALÎ	KEBÎR	HAFİZ	MUKÎT
HASÎB	CELÎL	KERÎM	RAKÎB	MÜCÎB
VÂSİ'	HAKÎM	VEDÛD	MECÎD	BÂİS
ŞEHÎD	HAK	VEKÎL	KAVÎ	METÎN
VELÎ	HAMÎD	MUHSÎ	MUBDİ'	MU'ÎD
MUHYÎ	MÜMÎT	HAY	KAYYÛM	VÂCİD
MÂCİD	VÂHİD	SAMED	KÂDİR	MUKTEDİR
MUKADDİM	MUAHHİR	EVVEL	ÂHİR	ZÂHİR
BÂTIN	VELÎ	MÜTEÂLÎ	BER	TEVVÂB
MÜNTAKIM	AFÜV	RAÛF	MÂLİKÜ'L-MÜLK	ZÜ'L-CELALİ ve'L-İKRÂM
MUKSİT	CÂMİ'	ĞANÎ	MUĞNÎ	MÂNİ'
DÂR	NÂFİ'	NÛR	HÂDÎ	BEDÎ'
BÂKÎ	VÂRİS	REŞÎD	SABÛR	

(Tablo 3) İbn Arabî'nin *en-Nûru'l-esnâ* adlı risalesinde Tirmizî'yi esas aldığı esmâ-i hüsnâ cetveli

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

I. ÂLEM

Âlem, "alâmet ve nişan koymak" manasındaki "alm" veya "bilmek" anlamındaki "ilm" kökünden türemiş olup hâlikin varlığına alâmet teşkil eden ya da "kendisi ile yaratıcının bilindiği şey" anlamında kullanılan bir kavramdır. Bazılarına göre "kendisi ile bir şeyin isminin bilindiği" anlamında iken sonraları "kendisi ile yaratıcının bilindiği şey" manasında bir kavram olmuştur.[638] Her iki halde de âlem yaratıcıya bir alâmet ve yaratma gücünün bir göstergesi olmaktadır. Zaten varlık olarak yaratan ve bu yaratma filinin sonucu onun göstergesi olan âlem olmak üzere iki şey bulunmaktadır. Buna göre âlem yaratıcının dışındaki her şeyin (mâsiva) genel adı olmaktadır.

"Âlem" kelimesinin Kur'ân'da "âlemîn" şeklinde cemî olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu durum, "âlem"in aslında müfred olduğu, ancak bazı durumlarda bir kısım cins ve nevilere âlem denildiği, Kur'ân'da da "âlemîn" şeklinde çoğul gelmesinin bütün bu cins ve nevileri kapsamına dâhil etmek için olduğu şeklinde yorumlanmaktadır.[639]

---

638 bk. İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, "ilim" md.; İsfahânî, el-Müfredât, "âlem" md; Ebu'l-Bekâ, el-Külliyât, "âlem" md.; Asım Efendi, Kamus Tercemesi, (İstanbul 1305), "ilim" md.; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, "âlem" md.; Süleyman Hayri Bolay, "âlem" md, DİA, II, 357.

639 Ebu'l-Beka, a.g.e., «âlem» md; Kaşanî, Istılahâtü's-sûfiyye, "âlem" md; Süleyman Hayri Bolay,"âlem" md, DİA, II, 357.

“Âlem”, İslâm düşünce dünyasında bütün mümkin ve yaratılmış varlıkları ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir. Bunun eşanlamı olarak “mümkinât”, “mahlûkât” “masivâ”, “masivellah” terimleri de kullanılır.[640]

Tek varlık kabul eden İbn Arabî âlemi “varlığını Allah’tan alan yani varlığı O’nun varlığına bağlı olan şey”, diğer bir ifade ile “Allah’ın zuhûru”[641] diye tanımlar ve bu yönüyle de âlemin mümkin olduğunu söyler. Nitekim onun ünlü takipçilerinden Kâşânî’nin (ö. 730/1329) âlemi “bütün mümkinlerin sûretlerinde zâhir olan hakkın varlığı”[642] şeklinde tarif etmesi bu anlayışın bir sonucu olarak görülebilir.

İbn Arabî âlemi, marifet sıralamasında üçüncü mertebeye yerleştirir ve onun bilinenler içerisinde “hak” ve “hakikat-i külliyye”den sonra emlâk, eflâk, hava, arz ve bunların içindekilerden ibaret olduğunu dile getirir.[643] Âlem Allah’a göre münfail ve muhdestir. Bununla birlikte âlem kendi içinde de fâil ve münfail olmak üzere iki kısma ayrılır. Akl-ı evvel ve nefs-i küllî, fâil iken hebâ ve cisim münfaildirler. Nefs-i küllî ile hebâ arasında tabiat vardır.[644] Bu durumda âlem akl-ı evvel, nefs-i küllî, hebâ, cisim ve tabiatı içine alacak genişliktedir. İbn Arabî’nin Allah’ın ilk yarattığı şey olarak akl-ı evveli kabul etmesi göz önüne alınırsa, âlemi Allah’ın dışındaki her şey olarak kabul ettiği sonucuna varılabilir.

O, âlemin içindeki bu unsurların çifter yaratıldıklarını ve bu çiftler arasında tezevvüç yani nikâh ilişkisinin

---

640 Cürcânî, et-Ta’rifât, “âlem” md.; Süleyman Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, “âlem” md.

641 İbn Arabî, Tenbihât ‘alâ ‘uluvvi’l-hakîkati’l-Muhammediyyeti’l-Aliyye (Kahire 1988), s. 38.

642 Kaşanî, Istılâhâtü’s-sufiyye, “âlem” md.

643 Fütûhât, (OY), II, 225.

644 a. esr., IV, 244-245.

bulunduğunu ileri sürer. Her çiftin söz konusu bu ilişkisinden diğer çiftler doğmaktadır. Örneğin kalem (akıl) ile levhin (nefsi) nikâhından tabiat ve hebâ meydana gelmiştir. Tabiat ve hebânın nikâhından küllî cisim doğmuştur. O, söz konusu nikâhın dış gerçekliği olmayan aklî bir nitelik taşıdığının da altını çizer. Bu çift yaratılmanın Kur'ânî delili olarak da "Biz her şeyden çift çift yarattık ki, düşünüp öğüt alasınız."[645] mealindeki âyeti getirir ve bu durumun tevellüd ve tenâsülde esas olduğunu vurgular.[646]

Bu yaklaşım âlemin canlı olup olmaması problemini gündeme getirmektedir. Ona göre âlemin tamamı âkil, hay ve nâtıktır. Bunun keşif yoluyla sabit olduğunu söylemekle birlikte "taşların ve yemeğin tesbihte bulunması"[647] mucizesini delil olarak getirmeyi ihmal etmez. Kur'ân'dan ise "Hiçbir şey yoktur ki O'nu övgüyle tesbih etmesin."[648] mealindeki âyet ile "Gök ve yer onların arkasından ağlamadı."[649] mealindeki âyeti delil olarak sunar. Zira tesbih âkil, hay ve nâtık olanın işidir.[650] Bu canlılığın kaynağının ise "ilahî nefes" olduğunu söyler. "Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman siz hemen onun için secdeye kapanın"[651] mealindeki âyette "üflemek" anlamındaki "nefh"in nefes olduğunu, hatta bu ilahî nefesin Hz. İsa'ya verildiğini, onun da bununla ölüleri dirilttiğini ileri sürer.[652] Ona göre her şeyde O'nun ruhundan vardır. Ancak O'nda hiçbir şey yoktur. Şeyler, bu ruh ile yani canlılıkları ile Allah'ı tesbih ederler.[653]

---

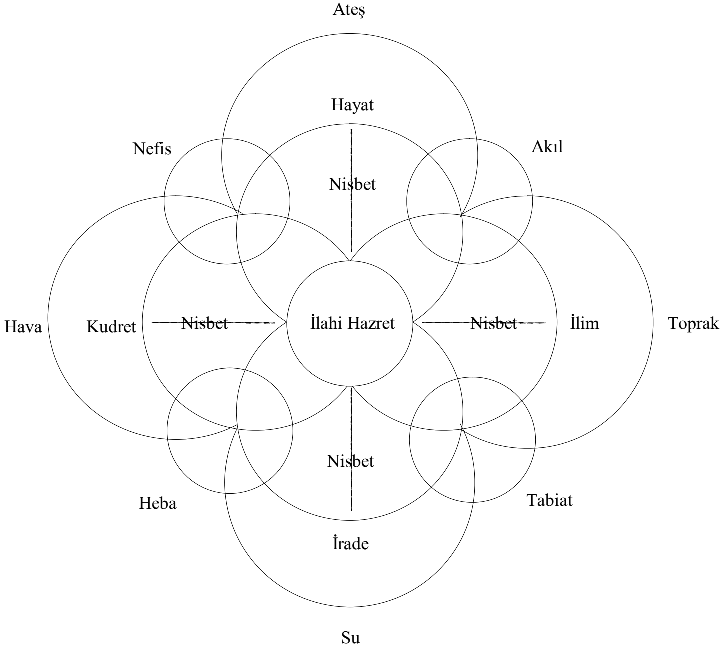
645 ez-Zariyat 51/49.
646 Fütûhât, (OY), II, 312-316, III, 101-102.
647 Buharî, "Menâkıb" 25; Ahmed b. Hanbel, I, 460.
648 el-İsra 17/44.
649 ed-Duhan 44/29.
650 Fütûhât, (OY), IV, 85-86.
651 el-Hicr 15/29.
652 Fütûhât, (OY), III, 91.
653 a. esr., III, 92-93; IV, 475.

Makro veya mikro planda cereyan eden tüm olayları dairesel kabul eden İbn Arabî, âlemin dairesel olduğunu ileri sürer.[654] Mesela cismin kabul ettiği ilk şekil daireseldir. Felek diye isimlendirilen bu ilk şekilden ulvî ve suflî âlem zâhir olmuştur.[655] Bu görüşün sonucu olarak, İbn Arabî, Arş'ın dış daire, Arz'ın ise merkez nokta olduğunu, bu ikisinin arasında ekvân ve eflâkın bulunduğunu ileri sürerken,[656] Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda bu sefer bu dairesel kurgunun merkezine "zât"ı alır; varlığı kendinden olan zâtın çevresinde icat ettiği varlıkları bir daire şeklinde düşünür. Dairenin her bir noktası zâta bağlı ve ona muhtaç, zât ise her ilişki ve ihtiyaçtan uzak, kendi mutlaklığı iledir. İlişki zâtın "uluhiyet"i ile me'lûh (yaratılmışlar) arasındadır. Diğer bir deyişle ulûhet-me'lûh ilişkisi, dairenin merkezinin noktaları ile irtibat ilişkisi gibidir.[657]

Bir diğer faraziyesinde ise İbn Arabî merkeze "ilahî hazret"i alır ve isimleri ve âlemin unsurlarını onun çevresinde yarım daireler şeklinde gösterir. **(bk. Şekil 1)** Bu şekille İbn Arabî aynı zamanda Allah-âlem ilişkisini ve varlık hiyerarşisini anlatmaya çalışır. Şekle bakıldığında yaratmada etkin olan "hayat", "ilim", "irade" ve "kudret" sıfatları İlahî Hazret'e "nisbet" bağı ile bağlı olarak yer alır. Diğer varlıklar, isimler vasıtasıyla İlahî Hazret ile bağlantılı olup onların hükmü altındadır. (Bunlar ileride geniş olarak ele alınacaktır.) Burada eksiksiz tam olan daire ilahî hazret dairesidir. Onun çevresinde yer alan ve hazretten çıkan daireler ise eksiktir. Bununla İbn Arabî aynı zamanda filozofların "Birden ancak bir çıkar." tezlerini eleştir-

654 a. esr., IV, 128, 185-193.
655 Fütûhât, (DS), III, 119.
656 a. esr., III, 101.
657 Fütûhât, (OY), I, 212.

mekte ve birden çokluğun çıkabileceğini, ancak söz konusu çokluğun her zaman o "bir"e muhtaç ve o olmaksızın varlıklarının olmasının imkânsız olduğunu vurgular.[658] Nitekim şekilde ilahî hazretin tam daire, diğerlerinin eksik daire şeklinde gösterilmesi bunun içindir.



Şekil 1

Filozofların âlemi "ay"ı bölü çizgisi kabul etmek suretiyle ayüstü ve ayaltı diğer bir tabirle ulvî ve süflî şeklinde ikiye ayırmaları gibi, İbn Arabî de âlemi gayb âlemi ve şehâdet âlemi olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre şehâdet âlemi duyulur âlem, gayb âlemi ise beş duyuya konu olmayan ancak şer'î haber ve nazarla bilinebilen âlemdir.[659] Bir

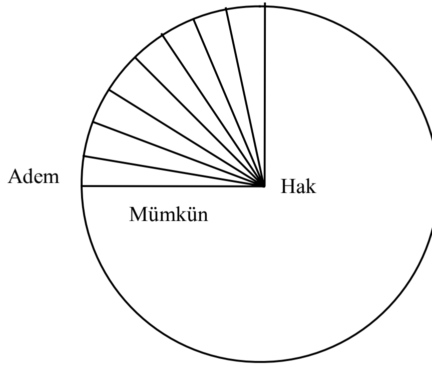
658 a. esr., IV, 155-157; Fütûhât, (DS), II, 434.
659 Fütûhât, (OY), XIV, 466-467; (DS), III, 78-79.

başka yerde bu iki âlem hakkında daha açıklayıcı bilgiler verir ve şehâdet âleminin zaman ve mekân boyutları bulunan Allah'ın dışındaki her şey olduğunu, gayb âleminin ise nicelik sıfatlarından arınmış ve sonsuz genişlikte bulunduğunu belirtir.[660] Onun bu telakkisi filozofların ulvî âlemi kevn ve fesaddan arınmış, süfli âlemi ise kevn ve fesad ile ma'lûl saymaları anlayışına yaklaştırmaktadır. Diğer bir tabirle filozoflardaki ulvî-süflî ayırımı İbn Arabî'de gayb-şehadet ayırımına dönüşmektedir. "Âlem-i emr" ve "âlem-i halk" şeklinde bir ayırıma da giden İbn Arabî, âlem-i emri, "sebep-sonuç ilişkisine bağlı olmayan" şeklinde tarif ederken, âlem-i halkı "sebep-sonuç ilişkisi içinde bulunan" şeklinde tanımlar.[661] Istılahlarını açıkladığı risalesinde ise âlem-i emre "haktan bir sebep olmaksızın var olan" tanımını getirir ve bunu melekût karşılığında kullandığını belirtir. Âlem-i halk için ise "bir sebep ile var olan" şeklinde tarif getirir ve bunun şehadet âlemi ile aynı şey olduğunu söyler.[662] Buradaki sebebi büyük ölçüde illet manasına almakta ve bu illeti de tamamen filozofların süflî âlem karşılığında kullandığı şehadet âlemine hasretmektedir. Zira o, Allah-âlem ilişkisini felsefecilerin benimsediği gibi[663] "illet-ma'lûl ilişkisi" şeklinde görmek istemez. Çünkü illetin varlığı zorunlu olarak ma'lûlun varlığını gerektirir. Halbuki Allah-âlem ilişkisi şart-meşrût ilişkisi biçimindedir. Zira meşrûtun varlığı şartın varlığına bağlı olmakla birlikte, şart için böyle bir zorunluluktan söz edilemez. Meselâ hayat ilmin varlık şartıdır, hayatın olmaması ilmin olmamasını gerektirirken ilmin olmaması hayatın olmaması

660 Fütûhât, (DS), III, 10-11.
661 Fütûhât, (OY), V, 481.
662 İbn Arabî, Mucemu ıstılahâti's-sufiyye, s. 72.
663 Hârizmî, el-Hudûdü'l-felsefiyye (Abdülkerim el-A'sam, el-Mustalahü'l-felsefî içinde, Kahire 1989), s. 209.

sonucunu doğurmaz.[664] Bu, kelâmcıların "Allah'ın varlığının zorunlu olarak âlemin varlığını gerektirmeyeceği"[665] şeklindeki görüşü ile paralellik arz eder.

Burada "Allah ile âlem arasında bir münasebetin bulunup bulunmadığı, varsa bunun mahiyetinin ne olduğu" sorusu akla gelmektedir. İbn Arabî, kelamcı ve felsefecilerde olduğu gibi varlığı vacibü'l-vücûd (zorunlu varlık) ve mümkinü'l-vücûd (olurlu varlık) olmak üzere ikiye ayırır, ancak kelamcıların aksine "yokluk"u mümkinin içinde görür. Bu durumda Allah, varlığın vacib yönünü, âlem ise mümkin yönünü oluşturmaktadır. Neticede Allah-âlem ilişkisi bir vacib-mümkin ilişkisi şeklinde tezahür etmektedir. İbn Arabî bu ilişkiyi anlatırken daha önce geçen dairesellik düşüncesinden yararlanarak merkezi vacib olan bir daire düşünür. **(bk. şekil 2)**



Şekil 2

Dairenin dışı, ademi yani mümkinin varlığa gelmemiş yönünü temsil ederken dairenin merkezi ile çemberi arasındaki yarıçap çizgilerinin her biri kendilerine varlık bah-

664 Fütûhât, (OY), IV, 165-173. (Kaşanî âlem-i halktaki bu sebebi, maddi sebep olarak açıklar. bk. Istılâhâtü's-sufiyye, "âlem" md.)

665 Ebu'l-Beka, el-Külliyât, "âlem" md.

şedilmiş mümkinleri temsil etmektedir.[666] O, Allah-âlem münasebetini bir de ayna istiaresi ile anlatır. Bir insan aynaya baktığında kendi görüntüsünü görür, o görüntü ne kendisidir ne de kendisi dışında bir şeydir. Aynanın karşısında iken görüntü belirir, çekilince yok olur. Burada üç husus vardır: aynaya bakan, ayna ve görüntü. Tanrı aynaya bakan, ayna imkan makamı, görüntü ise mümkin varlıklardır.[667]

İbn Arabî, bu münasebetin hiçbir zaman gerçek hayattaki ilişki ile karıştırılmamasını ister. Nitekim yaratılmışlar arasındaki ilişki ya cins ya nevi, ya da şahıs ilişkisidir. Allah ile yaratılmışlar arasında böyle bir ilişki düşünmek imkânsızdır. Daha önceki bölümlerde değinildiği gibi; zât makamında Allah'ın yaratılmışlarla hiçbir münasebeti yoktur. Ancak ulûhet makamında bu durum söz konusu olabilmektedir.[668] Ulûhet-me'lûh ilişkisi de bir sûret ilişkisidir.[669] Ulûhet isimlerin toplamının bir ifadesi olduğuna göre, varlıklar bu isimlerin sûretlerinin tezahürleridir. Her ne kadar İbn Arabî, "zât"ın mümkinlerle hiçbir ilişkisi yoktur, derse de burada bir "tenezzül" ya da "nüzûl" ilişkisi vardır. Allah, ulûhet makamına tenezzül etmekle halk ile bir şekilde ilişki kurmuş olmaktadır. Ancak o, bu ilişkinin ne kulu kulluktan ne de Rabbi rablikten çıkaracığı görüşündedir.[670]

Zât makamında Allah ile hiç münasebeti olmayan âlem ezelî olabilir mi? Diğer bir ifade ile Allah ile âlem arasında zaman ilişkisi var mıdır? İbn Arabî âlemin ezelî olamayacağını, ezelîliğin ancak Allah'a mahsus olduğunu

---

666 Fütûhât, (DS), III, 275.
667 Fütûhât, (OY), III, 80.
668 a. esr., I, 187; II, 86, 91-92, 96-98.
669 a. esr., XIV, 62.
670 a. esr., III, 86, 165.

çok açık ve kesin ifadelerle vurgular. Ancak onun zaman anlayışının ne olduğunu açıklamak, ezelîlik konusunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir. Ona göre zamanın iki ayrılmaz özelliği vardır: a) Zaman yaratılmışlara aittir, b) Zamanın gerçekliği yoktur, izafî, aklî ve mütevehhemdir. Bu durumda zaman, yaratılmışlara ait ve onlara nisbet edilen mütevehhem yani gerçekliği bulunmayan itibarî bir varlıktır. Nitekim o, zamanın cismanî mümkinlerle ilgili olduğunu özenle vurgular. Buradan varmak istediği sonuç, Allah'ın ve uluhiyetin zaman dışı olduğu, dolayısıyla O'nun dışındaki varlıklar için ezelîlik tartışmasının boşlukta kaldığıdır. Zira zaman boyutu ile sınırlı ve kuşatılmış bir varlığın ezelîliği söz konusu olamaz. Bu durumda "ezelîlik", "zaman dışılık" ile aynı anlama gelmiş olmaktadır. Aslında "ezelîlik" tartışmasını anlamsız bulan İbn Arabî bunun insanın anlayışının kısırlığından kaynaklandığını, zaten "ezelî" sıfatının selbî olması hasebiyle insanın anlayışının bir ürünü olduğunu vurgular. Zira ezelîlik yine de insan zihninde zamansal bir durumu çağrıştırır. "Allah ezelîdir" denildiğinde, Allah zamanın veya en azından zamanı çağrıştıran bir durumun içine sokulmuş olmaktadır. Yine de İbn Arabî, bu sıfat olmaksızın insanın Allah-âlem ilişkisini zihnine yaklaştıramayacağını kabul eder ve bunu kendi anlayışı içinde bir yere yerleştirmeye çalışır. Ona göre ezelî sıfatı evveliyetin zıddıdır, selbî bir sıfattır, diğer sıfatlar gibi ne Allah'ın aynıdır ne de varlığından söz edilebilir. Âlem ise kesinlikle ezelî olamaz, zira o sonlu olan zamanla kuşatılmıştır.[671] Ancak âlem ve içindekiler, Allah'ın ilminde a'yân-ı sâbite şeklinde var olmaları bakımından ezelîdirler. Çünkü Alah'ın ilmi ezelîdir. Buradaki öncelik-sonralık zaman bakımından olma-

671 a. esr., I, 170, 198-199; II, 76-78; III, 165-166; VI, 60-61; XII, 230; a. mlf. , Kitâbü'l-meşâyil (Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf nr. 151) vr. 56a.

yıp rütbe bakımınadandır. Meselâ "Allah aklı önce yarattı, nefsi sonra yarattı." derken buradaki "önce" ve "sonra" kavramları zamansal bir durumu değil makam ve rütbe halini anlatmaktadır. Zaten o, bütün bir âlemin def'aten (bir kerede) yaratıldığını, her hangi bir sebebe bağlı tertibin söz konusu olmadığını belirtir.[672] "Âlem ne zaman yaratıldı?" gibi bir soruyu İbn Arabî anlamsız bulur. Çünkü zaman kâinatın yaratılması ile başlayan âlemin içinde ve ona izafe olunmuş itibari bir kavramdır.[673] Buradan hareketle o, Kur'ân'da geçen "yarattı" anlamındaki (ha-la-ka) fiilini "icat etti" anlamında değil "takdir etti" yani ezelde takdir etti şeklinde yorumlar.[674] Netice itibariyle İbn Arabî'nin sisteminde âleme ezelî demek de, sonlu demek de mümkündür.[675] Allah'ın mevcudiyetine nispetle mümkin iken O'nun ilmindeki arketipler itibariyle ezelîdir.

Yaratılmışlarla böylesine bir ilişki içinde bulunan Allah'ın bu ilişkisinin mahiyeti nedir ve zaman açısından olmasa bile rütbe bakımından ne zaman kurulmuştur? İşte bu noktada yaratma problemi ve bunun niteliği, niceliği, gerektireni, objesi ve süjesinin ne olduğu gündeme gelmektedir.

II. ÂLEMİN YARATILIŞI

A. YARATMA

İslâm düşünce tarihinde "yaratma" konusunda tartışma yürütenleri iki gruba indirgemek mümkündür: Yoktan yaratmayı kabul edenler ile yaratmanın varolan

---

672 İbn Arabî, Tenbîhât, s. 36.
673 a. esr., II, 76-78; IV, 166-167.
674 a. esr., VI, 60-61
675 Fütûhât (OY), III, 201.

bir şeyden olduğunu ileri sürenler. Bu görüş ayrılığı temelde "yaratma"nın mahiyetinden kaynaklanmaktadır. "Yaratma" kelimesi Türkçe'de "yoktan var etme"[676] şeklinde anlaşılır. Arapça'da bu kelimenin karşılığı olan "halk" kelimesi ise "ölçmek", "kıyaslamak" ve "takdir etmek" anlamında kullanılırken daha sonra "bir nesneyi örneksiz ve misalsiz yaratmak" anlamında Allah'ın bir sıfatı olarak kullanılmıştır.[677] Arapça'da bu kelime ile aynı manaya gelebilecek "tekvin", "îcâd", "ihdâs", "ihtira'" gibi birçok kelime bulunmaktadır. Bundan dolayı özellikle Matürîdî kelamcıları bu farklı kelimeleri müterâdif kabul etme yoluna gitmişler ve her birinin "yoktan var etme" anlamını içerdiğini söylemişlerdir.[678] Eş'arîler de Matürîdîler gibi "yoktan var etme"yi benimsemekle birlikte yaratmada etkin olan sıfat konusunda onlardan ayrılmaktadırlar.[679] Mutezile de "ma'dum"un sabit bir gerçeklik olduğu ve yaratmanın ma'dumun var edilmesi şeklinde gerçekleştiği görüşü hakimken felseficiler Yunan düşüncesinin etkisiyle Tanrının yaratması fikrini benimsemezler.[680] Onlara göre Tanrı fâil değildir, âkildir. Tanrı bu âkil sıfatı ile kendisini düşünmesinden "akıllar" südûr etmiş, son akıl olan faal akıl âlemi heyûlâ denilen ham bir

---

676 Şemseddin Sami, Kâmûs-i Türkî (İstanbul 1318), "yaratmak" md.; Türk Dil Kurumu, Türkçe Sözlük (Ankara 1988), "yaratmak" md.

677 Asım Efendi, Kamus Tercemesi, "halk" md. (Asım Efendi, "halk" kelimesinin karşılığı olarak Türkçe'de "yaratmak" kelimesinin kullanıldığını belirtir. bk. ayn. md.)

678 Nesefî, Tebsıratü'l-edille, I, 306; Kemal b. Ebî Şerîf, Kitâbü'l-Müsâmera, (İstanbul 1979), s. 96-97.

679 Matürîdîler fiili sıfatların diğer sıfatlar gibi kadim olduğunu kabul ederler ve bütün fiili sıfatları tekvin sıfatı altında toplamak suretiyle yaratmada etkin bulunan sıfatın tekvin olduğunu söylerler. Eş'arîler ise fiili sıfatların kadim olmadığını, bunların tamamının kudret sıfatının taallukundan ibaret bulunduğunu iddia ederler. (bk. Kemal b. Ebî Şerif, a.g.e., s. 85-86)

680 Kemal b. Ebî Şerîf, a.g.e., s. 96-97; Macid Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, s. 119.

maddeden şekillendirmiştir. Felsefede Tanrının âlemin var edilmesindeki katkısı direkt değil dolaylıdır; yani Allah ile âlem arasında yaratan-yaratılmış ilişkisi değil illet-ma'lul ilişkisi vardır.[681]

İbn Arabî'nin bu farklı yaklaşımlar karşısında yerini belirlemede güçlük çektiği görülür. Kimi yerde "Allah'ın fi'li bir şeyden olmaksızın şey yaratmaktır."[682] gibi ifadeler kullanırken, kim yerde "Allah bizi ilminde sabit bulunan sûret üzere yarattı, bizim varlığımız yokluktan değildir."[683] gibi ibarelere yer vermektedir. İlk anda çelişkili gibi gelen bu durum, *Fütûhât* incelendiğinde veya genel sistemi göz önüne alındığında çelişkinin olmadığı aksine onun felsefesi ile uyum arz ettiği görülür. Öyle görünüyor ki, İbn Arabî olaya iki açıdan yaklaşımda bulunmaktadır: Yaratıcı olan Allah ve yaratılmış olan mahlûk. Bunun yanı sıra mahlûkun mahiyeti ile varlığını ayrı ayrı değerlendirmektedir. Allah açısından düşünüldüğünde Allah'ın ilminin sonsuz kapsama sahip bulunduğu, dolayısıyla O'nun için yeniliğin veya yeni bir şeyin vücud bulmasının imkânsız olduğunu vurgular, bundan hareketle de "yoktan var olmak", "örneksiz var olmak" gibi düşüncelerin Allah'ın ilmi bakımından düşünülemeyeceğinin altını çizer. Bu durumda yaratma Allah'ın ilminde bulunan a'yân-ı sâbiteye (arketipler) varlık bahşedilmesidir. Diğer bir ifade ile yaratma Allah'ın kendi varlığından yine kendi ilminde bulunan a'yân-ı sâbite'ye bir varlık bağışıdır. "Var olan, hâricî gerçekliği bulunan ya da duyularımıza ve aklımıza konu olan âlemin maddî yönünün ana kaynağı nedir?" gibi bir soruya İbn Arabî'de cevap bulmak zordur.

---

681 İzmirli İsmail Hakkı, Yeni İlm-i Kelâm, II, 164; Macid Fahri, a.g.e., s. 98-101.

682 Fütûhât, (OY), II, 96. (fi'lu'l-hakki ibdau'ş-şey lâ min şey.)

683 a. esr., II, 81.

Belki böyle bir sorunun onun sisteminde yeri de yoktur. Zira ona göre görülen âlemin varlığı mecazî veya ödünç bir varlıktır, gerçek varlık Allah'ın varlığıdır.

İbn Arabî, Mutezilenin benimsediği gibi "yok"un "şey" olduğunu kabul eder ve yaratmayı işte bu "şey" olan "yok"-un yok halinden var haline geçmesi şeklinde anlar. Buna "Bir şeyin olmasını istediğimizde ona sözümüz sadece 'ol' dememizdir."[684] mealindeki ayeti delil getirir.[685]

İbn Arabî, ehl-i sünnet kelamcılarının "yoktan var edilme"ye delil olarak kullandıkları "İnsan düşünmez mi ki, daha önce hiçbir şey olmadığı halde biz kendisini yaratmışızdır."[686] mealindeki ayette geçen "yaratma"yı, "bir şey'iyyetten başka bir şey'iyyete takdir etmek" şeklinde yorumlar ve ayette "hiçbir şey olmadığı halde" şeklinde geçen menfi şeyliği yokluk halindeki sabit şeylik olarak anlar. Bu ayeti a'yân-ı sâbiteye delil olarak getirir.[687] Bu durumda ayetin manası İbn Arabî'nin yorumuna uygun olarak şu şekilde olabilir: "İnsan ilm-i ilahide a'yân-ı sâbite halinde yok iken ona varlık bahşettik." Zira "hiçbir şeyin varlığı mümkin olmayan bir ademden yaratılmamıştır, şeyler a'yân-ı sâbite olarak Allah'ın ilminde bulunmaktadırlar." diyen İbn Arabî *Fütûhât*'ın başındaki "Şeyleri ademden, ademi de ademden yaratan Allah'a hamdolsun" sözüne dikkat çeker ve bunun anlamının "onun ademi ve ademü'l-ademi varlıktır, bu durum böyle olunca sen ona istersen yokluktan istersen vücuddan yaratıldı de." şeklinde olduğunu belirtir.[688]

---

684 en-Nahl 16/40.

685 a. esr., X, 514; XII, 216-217.

686 Meryem 19/67. ["Daha önce hiçbir şey değilken seni yarattım." (Meryem 19/9) mealindeki ayet de aynı manadadır.]

687 Fütûhât, (OY), XII, 216-217.

688 Fütûhât, (DS), II, 310-311.

Varlık konusunda daha önce geçtiği gibi “yaratma” ne vacibde ne de İbn Arabî’nin adem-i mutlak dediği muhalde vuku bulur. Yaratmaya konu olan varlık mümkindir. O, mümkini “varlık ve yokluğa eşit derecede imkânı olan şey” diye tarif eder. Bu durumda “Allah bizi ilminde sabit olan sûret üzere yarattı.”[689] veya “Allah âlemi ilmine uygun olarak yarattı.”[690] sözleri anlam kazanmaktadır. Buradaki yaratma, yoktan var etme değil, bir tercih ya da yok halinden var haline intikal ettirme olayıdır. Afîfî’nin dediği gibi onda “var olmayan bir şeyin icadı” anlamında bir düşünce kesinlikle yoktur. Ona göre bu hem teorik hem de pratik bakımdan imkân dahilinde değildir. Yaratma sürekli bir tecellînin sonucu her an yeni bir elbise içinde zahir olma olayıdır.[691] Felsefeciler gibi İbn Arabî, bunu “varlık bahşetme” olarak niteler. Bu düşüncesine uygun olarak “yok etme”yi de kabul etmez. Ona göre Allah’ın “mu’dim” sıfatı yoktur, “müzhib” sıfatı vardır. Bunun delili, “Ey insanlar! O dilerse sizi giderir, başkalarını (sizin yerinize) getirir.”[692] mealindeki ayettir. Ayetteki “gidermek” manasındaki “izhab”ın anlamının “bir şeyi bir yerden bir başka yere nakletmek” olduğunu “yok etmek” gibi bir anlamının bulunmadığını iddia eder. Zira Allah faildir, fail bir şey üzerinde fiilini icra eder. “Hiçbir şey” yani mef’ul ve fiile konu olamaz. Nitekim “ölüm” yok olma değil dünyadan ahirete intikaldir.[693]

Aslında yaratmanın daha iyi anlaşılabilmesi için felsefecilerin “mümkin” dedikleri ile İbn Arabî’nin “a‘yân-ı sâbite” dediği hususun bilinmesi gerekmektedir. Nitekim

---

689 Fütûhât, (OY), II, 81.

690 a. esr., I, 167; a. mlf., Kitâbü’l-hak, vr. 15a.

691 Afîfî, et-Ta‘likât alâ Füsûsi’l-hikem, (Füsûsü’l-hikem’in sonunda, Beyrut 1400/1980), s. 213.

692 en-Nisa 4/133.

693 Fütûhât, (OY), X, 490; a. mlf., et-Tenezzülâtü’l-leyliyye, s. 54.

kelâmcılar, mümkin tabirindeki bu esneklik ve belirsizlikten dolayı, bunun yerine "muhdes" tabirini kullanmaya özen göstermişlerdir. Zira "muhdes" veya "hâdis" kelimelerinde "yoktan var edilme" anlamı daha barizdir. Sistemini yoktan var etme üzerine kurmayan İbn Arabî'de söz konusu muhdes kelimesi pek geçmemektedir.

B. A'YÂN-İ SÂBİTE

A'yân-ı sâbite terkibindeki "A'yân", "göz", "pınar", "tıpkısı", "kendisi" gibi anlamlara gelen "ayn" kelimesinin çoğuludur.[694] "Sâbite" ise "sâbit"in müennesi olup, "yerinde durup hareket etmeyen" anlamına gelmektedir. Bu anlamından hareketle yerinde durup hareket etmeyen yıldıza da "sâbite" denilmiştir.[695]

İbn Arabî bu iki kelimeden tekili "ayn-ı sâbit", çoğulu ise "a'yân-ı sâbite" şeklinde bir terkip elde etmiş ve bunu kendi düşünce sistemi içinde en temel ıstılahlardan biri kılmıştır. Düşüncesinin geneli göz önünde bulundurulduğunda, bu ıstılah onun sisteminin anlaşılabilmesi için anahtar rol oynayacak konumdadır ve Afifî'nin belirttiği gibi Mutezile'nin "ma'dum", felsefecilerin "mümkin" terimleri karşılığındadır.[696] Nitekim Mutezile, "Ma'dumlar sabittir."[697] ifadesiyle her bakımdan İbn Arabî'ye öncülük etmişlerdir. Zaten İbn Arabî'nin kendisi de bunu itiraf eder.[698] Eserlerinde mümkin kelimesini de kullanmakla birlikte onun "varlığı

---

694 İbn Manzur, Lisânü'l-arab, "ayn" md.; Asım Efendi, Kamus Tercemesi, "ayn" md.

695 İbn Manzur, a.g.e., «sebete « md.; Asım Efendi, a.g.e., «sebat « md

696 Afifî, "el-Ma'dumât inde'l-Mu'tezile ve'l-a'yân-ı sâbite inde İbn Arabî", s. 209-220.

697 Nasîrüddin et-Tûsî, Risâle fî kavâidi'l-akâid, (nşr. Ali Hasan Hazım, Beyrut 1413/1992), s. 47; Kemal b. Ebî Şerîf, Kitâbü'l-Müsâmera, s. 97.

698 Fütûhât, (OY), XIV, 409.

ve yokluğu farz edilebilen"[699] anlamını a'yân-ı sâbiteye yükler. Nitekim Suad Hakîm, İbn Arabî'nin bu üç kavramı birbirinin yerine kullandığına dikkat çeker.[700]

A'yân-ı sâbite Allah'ın ezelî ilminde birbirinden ayrı bulunan şeyler olmakla birlikte, oradaki varlıkları imkân mertebesindedir. Dolayısıyla bunların vacibliği söz konusu değildir. Ezelen nasıl mümkin iseler, halen ve ebeden de öylece mümkindirler.[701] Bunları vacib değil de mümkin kılan bizatihi varolmayışları, aksine ister adem halinde, isterse vücud halinde olsun varolabilmek için bir vacibe ihtiyaç duymalarıdır. Allah'ın ilminde olmaları hasebiyle ezelîdirler,[702] ancak rütbe bakımından vacibden sonra gelmektedirler. Onları vacibden ayıran bir diğer özellik, ademin (yokluk) a'yân için, vücudun (varlık) ise vacib için zâtî özellik olmasıdır.[703] Bunlar onların aslî vasıfları olması hasibiyle vacib daima vacib, mümkin ise her zaman ve zeminde mümkindir.[704]

Bu durumda a'yân-ı sâbite Allah'ın ilminde mahiyetler olarak bulunan harici âlemdeki varlıkların arketipleridir. Diğer bir ifade ile kendilerine varlık verilmemiş mahiyetlerdir. Nitekim İbn Arabî yokluk sıfatına sahip olan bu a'yân-ı sâbitenin hariçte bulunan özelliklere bilkuvve sahip olduklarını, kendilerine varlık bahşedildiğinde bu özelliklerin bilfiile dönüşeceğini belirtir.[705]

Allah'ın ilminde bulunan bu a'yân-ı sâbitenin varlık alanına çıkması nasıl olur? Öncelikle aynlar varlık sahne-

---

699 Âmidî, Kitâbü'l-mübîn fî şerhi elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn, s. 327.
700 Suad Hakîm, el-Mu'cemu's-sufî, "el-a'ynü's-sâbite" md.
701 Fütûhât, (OY), III, 198-199.
702 a. esr., III, 199-200.
703 a. esr., XIV, 368-370.
704 a. esr., III, 199-200.
705 Fütûhât, (DS), II, 303.

sine çıkmayı bizzat kendileri talep ederler,[706] bu talep üzerine ilahî isimler onlara tecellî eder. İlk tecelli eden isim "vehhâb" ismidir, bunun tecellisi de varlık bahşetme şeklindedir.[707] Böylelikle adem (yokluk) halinde bulunan a'yân-ı sâbite, varlık nuru ile buluşarak aydınlığa çıkar.[708]

Burada şu soru akla gelmektedir: Hariçteki varlıklar özleri (mahiyet) itibariyle Allah'ın ilmindeki a'yân-ı sâbite, varlıkları ise bizzat Allah'ın kendi varlığından bahşedilme olunca Allah'tan ayrılan yönleri nedir? Başka bir deyişle her iki bakımdan da (öz ve varlık) Allah'ın aynı yani bizzat O olmuyorlar mı? Bu soruya İbn Arabî mümkinin Allah'a muhtaç olması ve varlığının O'nun varlığına bağlı bulunması noktasından arada fark olduğunu belirtirken,[709] yine mümkinin varlığının sonradan olduğunu, bu durumun ise onu hâdis varlık kategorisine soktuğunu söyler. Daha önce geçtiği gibi mümkinde (a'yân-ı sâbite) aslolan yokluktur, varlık onun arızî (sonradan olma) sıfatıdır. Hâlbuki Allah için varlık aslî sıfattır.[710] Ona göre Allah'tan başka ezelî varlık yoktur, O, vacibü'l-vücuddur ve binefsihi var olan ancak O'dur. Mümkinler, kendi hakikatleri ile Hakkın varlığını kabul etmişlerdir. Bu tezine İbn Arabî "Biz gökleri, yeri ve ikisinin arasındakileri ancak hak ile yarattık."[711] mealindeki ayeti delil getirir ve ayetteki "hak" kelimesini salt varlık (vücud-ı sırf) olarak tefsir eder.[712]

Böylelikle kelâmcıların "yoktan var etme" şeklinde niteledikleri "yaratma"nın İbn Arabî'de olmadığı açıklığa

706 Fütûhât, (OY), V, 93.
707 a. esr., XII, 180-181.
708 a. esr., XIV, 518-519; (DS), II, 303.
709 Fütûhât, (OY), IV, 168; (DS), II, 264.
710 Fütûhât, (OY), VIII, 223-224; XII, 171; XIII, 158, 424-425.
711 el-Hicr, 15/85.
712 Fütûhât, (OY), XIV, 286-287.

kavuşmuştur. Öyleyse onun sisteminde a'yân-ı sâbitenin yokluktan varlık sahnesine çıkması ne ile olmaktadır? Buna İbn Arabî "isimlerin tecellîsi" şeklinde cevap verir.

C. TECELLÎ

İbn Arabî'nin literatüründe tecellî iki farklı anlamda kullanılır: Bilgi ve varlık. Bilgi anlamında tecellîyi "gayb nurlarından kalbe intikal eden şey"[713] olarak tanımlar. Ancak burada varlık anlamı üzerinde durulacaktır. Bu alanda tecellî "zuhur" ve "feyz" kavramları ile aynı anlamda kullanılır. Bu tecellinin iki fonksiyonu vardır: Ma'dum şeyleri varlık sahnesine çıkarma ve hâl-i hazırdaki varlıkların devamını sağlama. Birinci anlamda Allah kendisi dışındaki her mümkin şeye tecellî eder, onlar da varlık alanında zahir olurlar. Buna delil "Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman, ona sözümüz sadece 'ol' dememizdir. Hemen oluverir."[714] mealindeki ayette "istediğimiz" kısmı Allah'ın "şey"e teveccühünü yani tecellisini ifade ederken "ol dememizdir" kısmı o şeyin tekevvünü anlamına gelir ve nitekim o şey "hemen oluverir." İşte bu varolan şeyin varlığını sürdürebilmesi için Allah'ın sürekli tecellisine ihtiyacı vardır. Zira Allah'ın zuhûru ve tecellîsi iledir ki, âlem ve içindekiler varlığını sürdürebilmektedirler. İbn Arabî, bu durumun kelâmcılarca da müsellem olduğunu ve onların "arazların sürekli olmadığı, yenilenme ile devamlılıklarının sağlandığı" fikirlerinin kendi tecellî düşüncesinin benzeri olduğunu ileri sürer.[715] Daha önce geçtiği gibi, varlığı mümkinlerin aslî değil arızî sıfatı kabul etmesi bu durumu destekler mahiyettedir.

713 Fütûhât, (DS), II, 485.
714 en-Nahl 16/40.
715 Fütûhât, (OY), III, 193-195.

Allah'ın âlemi bir kerede ve bir anda yaratıp bıraktığı fikrini benimsemeyen İbn Arabî, yaratmanın sürekli olduğunu ileri sürer. Ancak bu yaratma cevherin benzerlerini (misl) yaratmak şeklindedir. Zira Allah bir şeyi tekrar tekrar yaratmaz, onun benzerini yaratır.[716] Ulûhiyetinin genişliğinden Allah bir şahışta iki tecelliyi, bir tecellide de iki şahsı birleştirmez.[717] Allah'ın âleme sürekli tecellî etmesine "O, her an yaratmadadır."[718] mealindeki ayeti delil getiren İbn Arabî, şeylerin sürekli bir halden diğer hale intikal ettiklerini, bir şeyin iki zamanda aynı şey olmayıp misli olduğunu, tekrar gibi görünen sürekli yaratılmanın "teceddüd-i emsâl" yani benzerlerin yenilenmesi şeklinde olduğunu anlatır.[719] Benzer bir fikir, hemşehrisi İbn Hazm'da (ö. 456/1064) da vardır. O, Allah'ın sürekli yaratma halinde olduğunu belirtir ve buna "halk-ı cedid" der.[720] Aynı tabiri İbn Arabî *Füsûsü'l-hikem*'de kullanır ve "İlk yaratmada acz mi gösterdik? Hayır onlar yeni bir yaratma (halk-ı cedîd) hususunda şüphe içindedirler."[721] mealindeki ayeti buna delil getirir. Daha önce geçtiği gibi bunun Eş'arîlerin arazların tecdidi görüşü ile paralel olduğunu belirtir.[722] Ona göre ilahî genişliği bilen kimse varlıkta hiçbir şeyin tekrar etmeyeceğini anlar, tekrar gibi görünen, benzerlerdir, aynlar değildir.[723]

---

716 Fütûhât, (OY), II, 256; (DS), II, 303, 427.

717 Fütûhât, (OY), III, 176; IV, 190-191.

718 er-Rahman 55/29.

719 a. esr., III, 50-53.

720 İbn Hazm, el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahva' ve'n-nihal, (Beyrut 1406/1986), V, 54-55.

721 Kaf 50/15.

722 İbn Arabî, Füsûsü'l-hikem, s. 155-156.

723 Fütûhât, (DS), II, 432.

D. YARATMADA İSİMLERİN ROLÜ

Âlemin varlığının ve sürekliliğinin Allah'ın tecellîsi ile gerçekleştiği tezi, bu tecellînin nasıl olduğu sorusunu akla getirmektedir. Allah "mutlak" olduğuna ve masivâ ile hiçbir münasebeti bulunmadığına göre bu tecellî nasıl gerçekleşmektedir? İbn Arabî burada isimleri devreye sokar ve âlemin yaratılmasında isimlerin aracı kılındığını dile getirir. Ona göre "şeyler" varlıklarının zâhir olması için isimleri talep ettiler, bu talep üzerine ortaya çıkan isimler Allah'ın ilminde bulunan misallerine karşı kendilerinde bulunan "aşk" ile yöneldiler, böylelikle isim-misal (a'yân-ı sâbite) ilişkisi kuruldu.[724]

İbn Arabî yaratmadaki isim-misal ilişkisini anlatırken bazen çelişkili ifadeler kullanmakla birlikte, ifadelerinin ortak noktaları ele alındığında şöyle bir senaryo ortaya çıkar: Yaratmada baş faktör "Allah" ismidir, diğer isimler bunun emri altındadır. Allah ismi "zât"tan aldığı talimatları diğer isimlere aktarmak suretiyle zât ile diğer isimler arasındaki münasebeti sağlar. Yaratmada etkin olan isimler sırasıyla "alîm", "mürîd", "kâdir", bizzat zâta delalet eden Allah isminin emrinde âlemin yaratılmasını gerçekleştirirler.[725] Böylece yaratılan âlem "rab" isminin "imâm"lığı ve "müdebbir" ve "mufassıl" isimlerinin vezirliğinde bir birim tarafından tanzimi ve düzeni sağlanır[726] ve yaratma işi tamamlanmış olur. Bu kurguya delil olarak "O Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız için (mahlukat ile ilgili) işi düzenleyip ayetleri açıklamaktadır."[727] mealindeki ayeti delil getirir. İbn Arabî, bu durumu şöyle hikâye

724 Fütûhât, (OY), II, 128; (DS), III, 171.

725 Fütûhât, (OY), II, 131; IV, 342-345; V, 92-97; (DS), II, 292; III, 171.

726 Fütûhât, (OY), II, 126-128; V, 92-97.

727 er-Ra'd 13/2.

eder: “Bütün isimler “müsemma hazreti”nde toplandı. “Bu aynlar nasıl zahir olacak, hükmümüz ve sultamız nasıl açığa çıkacak” diye sordular. Bunun üzerine hepsi “bârî” ismine sığındı. O, bunları “kâdir” ismine, o da “mürîd” ismine gönderdi. Mürîd ismi onları “alîm” ismine sevketti, o da bir üstü olan “Allah” ismine başvurmalarını söyledi. Böylece hepsi Allah isminin makamında toplandı. Allah ismi kendisinin “delil” olduğunu, “medlûl”e (müsemmâ) danışması gerektiğini bildirdi. Müsemmâ olan “zât” ile görüşen Allah ismi “mütekellim” ile çıkageldi. Mütekellim onlara müsemmânın dediklerini tercüme etti. Bütün bunların akabinde alîm, mürîd, kâil, kâdir isimlerinin taalluku (tecellî) ile “ilk mümkin” zâhir oldu.[728] İbn Arabî bu senaryoyu “Biz, bir şeyin olmasını dilediğimizde ona sözümüz (kavlünâ) ol dememizdir. O da derhal oluverir.” (en-Nahl 16/40) ayetine dayandırır ve ayeti, “bizim sözümüz” anlamına gelen (kavlunâ)daki “nûn”un “zât”ı temsil ettiğini, bunun yaratmada birinci safha olduğunu, ayetin “biz istediğimiz zaman” ibaresinin ise “irade”nin taalluku olan ikinci safhayı oluşturduğunu, üçüncü safhanın ise “kün=ol” emriyle gerçekleştiğini dile getirir. Bu durumda yaratma;

Zât →mürîd→ kâil+kâdir

üçlüsü ile gerçekleşmiş olmaktadır.[729]

Buradan şu sonuç da ortaya çıkmaktadır ki âlemin yaratılış amacı isimlerin gücünün (sulta) ortaya çıkması içindir. Zira âlem ona göre Hakkın bostanıdır, isimler de o bostanın Allah adına malikleridir ve her bir ismin orada hissesi vardır. Aksi bir durum Ebû Bekr İbnü’l- Arabî’nin

728 Fütûhât, (OY), V, 92-95.

729 İbn Arabî, et-Tenezzülâtü’l-Mevsiliyye (Kahire 1986), s. 117; a. mlf., Kitâbü’l-hak, vr. 16a; a. mlf., Kitâbü’l-meşâyil, vr. 60a.

(ö. 543) de belirttği gibi[730] makdursuz kudretin merzuksuz râzıkın… olmasını gerektirir ki, bu durum isimlerin muattal (işlevsiz) olması sonucunu doğurur.[731] Bu düşünce âlemde Allah'ın ismi kadar "şey" vardır veya âlemde olan şeyin sayısı kadar ilahî isim vardır faraziyesi[732] ile paralellik arz etmektedir.

Bu düşüncesinin sıhhatini keşf ile tespit ettiğini dile getirir ve "kenz" hadisi diye meşhur olan "Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve halkı yarattım."[733] sözüyle destekler.[734] "Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk/ibadet etsinler diye yarattım."[735] mealindeki ayeti de aynı şekilde delil getirir, "cin" kelimesini "görülmeyen her şey" olarak anlar ve ayetteki "insan"ı âlemin görülen kısmına, "cin"ni ise görülmeyen kısmına karşılık getirmek suretiyle ayeti bütün yaratılmışları içine alacak bir genişlikte yorumlar. Bütün âlemin Allah'a boyun eğdiğine de "Sonra buhar halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye 'isteyerek veya istemeyerek gelin' dedi. İkisi de 'isteyerek geldik' dediler."[736] mealindeki ayeti delil getirir.[737] Sonuç olarak Allah, âlemi, isimlerinin gücü, onlar vasıtasıyla da kendi gücü ortaya çıksın ve bilinsin diye yaratmıştır.

---

730 Ebû Bekr İbnü'l->Arabî, el-Avâsım mine'l-kavâsım (nşr. Ammar Tâlibî, el-Cezâyir, ts.), s. 189.

731 Fütûhât, (OY), II, 229; a. mlf., Füsûsü'l-hikem, s. 112, 119.

732 Fütûhât, (OY), I, 51-52; II, 124-125.

733 Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, II, 173. (Aclûnî, hadisi, İbn Teymiyye, Zerkeşî, İbn Hacer ve Suyutî'nin Hz. Peygamberini sözünden saymadıklarını nakleder. Ali el-Karî'nin ise manasını "Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım" (ez-Zariyât 15/56) mealindeki ayet ile sahih olduğunu ve ayetteki "li ya'budûn" lafzının "bilsinler diye" anlamına gelen "li ya'rifûn" manasında olduğunu belirtir.)

734 Fütûhât, (DS), II, 399.

735 ez-Zâriyât 15/56.

736 Fussilet 41/11.

737 Fütûhât, (OY), II, 228.

III. YARATILIŞ SERÜVENİ

Allah-âlem ilişkisinde olduğu gibi varlığın yaratılış hiyerarşisinde de İbn Arabî nüzûl ya da tenezzülü öngörür. Ona göre Allah bütün isim ve sıfatlardan uzak, hiçbir kayıt kabul etmeyen mutlak makamındadır. "Hiçbir şey yokken Allah vardı."[738] hadisi buna delildir. "Ben bilinmeyen bir hazine idim, bilinmek istedim ve âlemi yarattım." hadîsi gereği Allah âlemi yaratmayı diledi. İşte Allah'ın tenezzül ettiği bu makama " 'amâ makamı" denilir. O, bu kelimeyi şu hadisten alır: "Ebû Razîn Hz. Peygambere 'Allah mahlukatı yaratmadan önce nerede idi?' diye sordu. O da, 'üstünde ve altında hava olmayan 'amâda idi.' diye cevap verdi."[739] "Hakikat-i külliye" de denilen bu 'amâda felsefecilerin "heyûlâ" dedikleri "hebâ" oluştu. Hebâ kendisinde bütün varlıkların sûretlerinin gizlendiği bir ortamdır. Allah'ın tecellisi bu gizlilikleri şeylerin istidadına göre ortaya çıkarır. İbn Arabî bu oluşumları nikâh teziyle açıklar ve ilk yaratılanın "akıl" olduğunu, bundan nefs-i küllinin zuhur ettiğini, bu ikisinin nikâhından cism-i küllinin doğduğunu ileri sürer. Cism-i külli, diğer cisimlerin anası durumundadır.

A. 'AMÂ

Sözlük anlamı "örtü", "bulut", "toz" olan[740] 'amâ, İbn Arabî'nin düşünce sisteminde anahtar terimlerden biridir ve bu tabiri az önce de geçen "Ebû Razîn Hz. Peygambere 'Allah mahlukatı yaratmadan önce nerede idi?' diye sordu. O da, 'üstünde ve altında hava olmayan 'amâda idi.' diye

---

738 Buharî, "Bedü'l-halk" 1; Nesâî, Tefsîru'n-Nesâî (Beyrut 1410/1990), I, 584.

739 Tirmizî, "Tefsîr" 12; İbn Mace, "Mukaddime" 13; Ahmed b. Hanbel, IV, 11, 12. (Tirmizî'nin değerlendirmesine göre hadis hasendir ve senedi sahihtir.)

740 İbn Manzûr, Lisânü'l-'arab, " 'amâ" md.

cevap verdi."[741] hadisinden alır ve şöyle bir açıklama getirir: "Araplara göre " 'amâ" "üstünde ve altında hava bulunan ince bulut" anlamına gelir. Hz. Peygamber onlara 'amâ demekle meseleyi, yabancısı olmadıkları bir kelime ile zihinlerine yaklaştırmış, "altında ve üstünde hava olmayan" ifadesi ile de aradaki benzerliği ortadan kaldırmıştır. Böylelikle 'amâ, Allah'ın oluş (keynûnet) ile vasıflandığı ilk mertebedir.[742]

İbn Arabî'ye göre 'amâ, Allah ile mahlukât arasında berzâhtır. Bunun iki yönü vardır: Allah'a bakan yönü, âleme bakan yönü. Bundan dolayı 'amâya "hak demek de, âlem demek de uygun olur." Zira 'amâ bir nevi uluhiyetin sonu me'lûhun başlangıcıdır.[743] 'amâ için İbn Arabî birçok değişik isim kullanır: "el-hakk el-mahlûk bih", "el-hayalü'l-mutlak", "aynü'l-berzah", "mertebetü'l-insani'l-kâmil", "hakîkatü'l-hakaik"... "el-Hakîkatü'l-külliye" tabirini de çoğu kez bu manada kullanır.[744]

Allah'ın mahlukata yönelik ilk tenezzül makamı olan 'amâ, Allah ile âlem arasında geçiş alanıdır; O'nun zâhiri, zarfı ve perdesidir. İşte bu makamda Allah, "taaccüb", "dıhk" gibi kevnî isimlerle isimlenirken, mümkinler "alîm", "kâdir" gibi ilahî isimlerle isimlenir.[745] 'Amâ Allah'ın nefesinin aynıdır, yani O'nun nefesinden yaratılmıştır. Bundan dolayı da "nefesü'r-rahman" ismini almıştır. Yine bu makamda her şey hak diye isimlendirilmiştir, zira onlar da rahmanın nefesindendirler. Bundan dolayı yine 'amaya "el-hakk el-mahlûk bih" denilmiştir.

---

741 bk. dip. 92

742 Fütûhât, (DS), II, 310.

743 Fütûhât, (OY), I, 190; II, 224; XII, 223.

744 bk. a. esr., II, 224-225; (DS), II, 310, 311, 313, 422; ayr. bk. Suad el-Hakîm, el-Mu'cemü's-sufî, " 'amâ" md.

745 Fütûhât, (OY), I, 190; (DS), II, 210, 310, 313; III, 310; a. mlf., et-Tenezzülâtü'l-leyliyye, s. 31; a. mlf., Kitâbü'l-meşâyil, vr. 53.

Bütün kainatın suretini kabul eden hayal-i mutlak olan ‘amâ âlemin cevheridir, çünkü âlem hayal içinde zahir olur. Bundan dolayıdır ki, bütün âlem hayaldir. Hakikat-i külliye olan ‘amâ, bölünme ve parçalanma kabul etmeyen kadîm bir mevcuttur. Bütün âlem bundan icad edilmiştir. “Bu icad nasıl olmuştur?” sorusuna İbn Arabî, bunun tedrici gerçekleştiğini ancak bu tedriciliğin zamana değil rütbeye bağlı olduğunu belirtir. Zira bu makamda zaman yoktur ki, herhangi bir şey diğerine göre önce olabilsin. Buradaki öncelik ve sonralık rütbe bakımındandır.[746] ‘Amâda önce “ervah-ı mutahhara” denilen ruhlar, sonra cinslerin sûretleri zahir oldu, bunun akabinde de şahıslar zahir oldu.[747] Meleklerin de bu ‘amâda yaratılan akıllar olduğunu ileri sürer.[748] İşte bu hakikat-ı külliye zemininde diğer mahlukâtın ana maddesi olan felsefecilerin “heyûlâ” dedikleri “hebâ” oluştu. Ancak hebâ ilk yaratılmış olan “akl-ı evvel” ile “nefs-i küllî”nin nikahının sonucunda doğmuştur.[749]

B. AKIL VE NEFS

İbn Arabî, aklı üç farklı anlamda kullanmaktadır: a) Akl-ı evvel, b) Hakikat-i Muhammediye, c) Her insanda bulunan meleke.[750] Varlık bakımından birinci derecede öneme sahip olan akl-ı evveldir.

Ona göre akıl, ilk yaratılan varlıktır ve nefes-i rahman olan ‘amâda Allah’ın ruhundan üflemesi ile yaratılmıştır. “Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim

---

746 Fütûhât, (OY), II, 222-225; VI, 58; XII, 230.
747 Fütûhât, (DS), II, 310, 313.
748 a. esr., II, 422.
749 Fütûhât, (OY), II, 226-227.
750 bk. Fütûhât, (OY), II, 226, 312-316; IV, 342-345; XII, 251; a. mlf., Tenbîhât, s. 27; a. mlf., et-Tenezzülâtü’l-leyliyye, s. 34-35.

zaman...”[751] mealindeki ayet ile “Allah’ın ilk yarattığı şey akıldır.”[752] hadisini buna delil getirir. Bu durumda akıl, hayal-i mutlak içinde zahir olan ilk varlık hüviyetini kazanmıştır. O, felsefî bir terim olan akl-ı evveli İslâm literatüründeki “kalem” karşılığında kullanmaktadır. Nitekim akl-ı evvelin kalem-i a’lâ olduğunu özenle vurgularken bunun akl-i garîzî ve akl-ı ekber olduğunu da öne sürer. Yukarıda İbn Arabî’nin aklı üç değişik anlamda kullandığı vurgulanmıştı. Akl-ı evvele akl-ı ekber deme sebebini açıklarken, bu aklın, diğer bütün akılların kaynağı olduğunu, diğer bir deyişle onun dışındaki bütün akılların bundan zuhur ettiğini söylemesi bu duruma vuzuh kazandırır.[753]

Nefis ise akıldan sonra yaratılan ikinci varlıktır. Bâis isminin tecellisi ile akıldan yaratılmıştır. Böylelikle akıl onun varlık sebebi olmuştur. İbn Arabî bu ikili ile hayat ve ilim sıfatları arasında benzerlik kurar. “Nasıl ki, hayat ilmin varlık şartı ise akıl da nefsin varlık şartıdır.” der ve Allah’ın hayat sıfatına nisbetle akl-ı evveli, ilim sıfatına nisbetle de nefs-i külliyi yarattığını belirtir.[754]

İbn Arabî akl-ı evvelde olduğu gibi nefs-i küllîye de İslamî elbise giydirmeye özen göstermiş ve bunun “levh-i mahfûz” olduğunu öne sürmüştür.[755] Ancak içerik bakımından özellikle İhvan-ı Safâ’nın etkisi bariz olarak görülmektedir. Zira onlar da akl-ı evveli ilk varlık, nefs-i külliyi ikinci varlık olarak değerlendirirler. İbn Arabî’nin “Diğer sûretler

---

751 el-Hicr 15/29.

752 Aclûnî bu hadisin ittifakla uydurma olduğunu zikreder.(Keşfu’l-hafâ, II, 309. Bunun benzeri olan “Allah’ın ilk yarattığı şey senin nebinin nurudur, Ey Cabir!” hadisi hakkında uydurma olduğuna dair Aclûnî bir bilgi getirmese de (bk. a. esr., II, 311-312) Nâyif el-Abbas bunu bâtıl sayar. (Tehzîbü Hâşiyeti’l-Beycûrî ale’l-Cevhere, s. 48.)

753 Fütûhât, (OY), II, 90-94, 236, 251, 312-316; XII, 251; (DS), II, 421, 422.

754 Fütûhât, (OY), IV, 342-345; (DS), II, 427, 429.

755 Fütûhât, (OY), II, 236; (DS), II, 427.

nefs-i külliden üflenen ruhla şekillenir.” sözü ile İhvan’ın “Nefs-i külli ayüstü ve ayaltı âlemde etkindir.” ifadeleri arasındaki benzerlik bu etkinin boyutunu gösterir.[756]

Akl-ı evvel ile nefs-i küllî arasında iki tür ilişki vardır: Bilgi ve varlık. Bilgi bakımından nefs-i külli bütün bilgilerini akıl vasıtasıyla alır.[757] İbn Arabî’nin akla karşılık kalemi, nefse karşılık ise levhi getirmesi bu duruma uygun düşmektedir. Zira kalem kendinde bulunan bilgileri levhin üzerine yazar. Ontolojik ilişki ise, İbn Arabî’nin bu iki varlık arasında “nikâh” öngörmesidir. Daha önce İbn Arabî her şeyin çift çift yaratıldığını ifade eden ayetten hareketle, âlemde cereyan eden olayların iki şey arasında meydana gelen aşkın evliliğe dönüşmesi sonucu tevâlüd şeklinde meydana geldiğini, bu durumun ilk olarak akl-ı evvel ve nefs-i küllî arasında cereyan ettiğini belirtir. Nitekim akıl ile nefsin bu birlikteliğinden tabiat ve hebâ doğmuştur.[758]

Nefis, oluş sürecinde kendisinden sonraki bütün oluşların kaynağıdır ve ilmî ve amelî olmak üzere iki tür fonksiyon icra eder. İlmî fonksiyonu akıldan gelen bilgileri değerlendirip amel boyutuna taşıması, amel fonksiyonu ise bu bilgileri potansiyelden fiile dönüştürmesidir. Yani olgu ve oluşlar, nefs ile hebâ zemininde şahsî varlık elbisesine bürünürler.[759]

C. TABİAT

İbn Arabî, “tabiat”ı nefis ile hebâ arasında bir yerde sayar ve nefisten başlamak üzere hebâyı da içine alacak

---

756 bk. İhvânü’s-Safâ, Resâil, I, 541; III, 190, 328. Fütûhât, (OY), II, 314, (DS), II, 427, 429; ayr. bk. Nasr Hamid Ebû Zeyd, Felsefetü’t-te’vîl (Beyrut 1983), s. 172; Enver Uysal, İhvan-ı Safa’da Tanrı ve Tanrı-Kainat İlişkisi, s. 71.

757 Fütûhât, (OY), II, 90-91, 236.

758 a. esr., II, 312-316; III, 101-102.

759 a. esr., II, 226-227, 314; (DS), II, 427, 429.

bir genişlikte olduğunu vurgular. O, akıl ile nefsin tezevvücünden ilk doğanın tabiat, ikinci doğanın hebâ olduğunu belirtir. Buna göre tabiat, nefsin dûnunda, hebânın fevkinde bir konuma sahiptir. Tabiatın hararet, bürûdet, yübûset ve rutubetten oluşan dört unsurunun olduğunu, bunların ilk ikisinin fâil, diğerlerinin ise münfail konumunda bulunduğunu zikreder.[760]

Ancak tabiatın mahiyeti konusunda bilgi vermez. Unsurlarını vermesinden ve bütün "şeyler" içine alacak genişlikte görmesinden, içinde kevn ve fesadın cereyan ettiği tabiatı kastetmesi muhtemel olduğu gibi; "hebâ ile nikahından cism-i küllînin doğması" verisine bakıldığında makûlât türünden bir varlık olduğu sonucuna da varılabilir ki, isabetli olan da budur, zira ona göre maddî âlem cism-i küllî ile başlar.

D. HEBÂ

Lugatte "ince toz" anlamına gelen[761] "hebâ," Kur'ân'da iki yerde yukarıdaki sözlük anlamında geçer.[762] İbn Arabî, hebâyı akl-ı evvel, nefs-i külli ve küllî tabiattan sonra dördüncü mertebede sayar.[763] Ona göre hebâ haricî varlığı olamayan ma'kul varlıktır. İbn Arabî, bu ismin Ali b. Ebû Talib'den (ö. 40/661) nakledildiğini ileri sürmekle birlikte kaynak vermez. Hebâ için "anka" ismini de kullanır ve buna felsefecilerin "heyûlâ" dediklerini zikreder. Bunun aynî varlığının bulunmadığını ve Hakkın "göklerin ve yerin

---

760 Fütûhât, (OY), II, 312-316; IV, 161; 744-745; XIV, 437-438; (DS), III, 99.

761 İbn Manzur, Lisânü'l-'arab, "hebâ" md.; Asım Efendi, Kamus Tercümesi, "hebâ" md.

762 "Yaptıkları her işin önüne geçtik de, onu saçılmış toz zerreleri (hebâ) haline getirdik." (el-Furkan 25/23), "Dağlar parçalanıp, dağılmış toz zerreleri (hebâ) haline geldiğinde" (el-Vakıa 56/5-6).

763 Fütûhât, (DS), II, 431-432, 433; ayr. bk. Cürcanî, et-Ta'rifât, "hebâ" md., Tehanevî, Keşşâf, "hebâ" md.

nuru” olmasını insan zihninin kavrayamayacağını ancak, “O’nun nurunun misali mişkât gibidir.”[764] misali ile zihnin algılamasının mümkün olması gibi bunun da misal ile idrak olunabileceğini belirtir.

Hebâ, hakikat-ı külliyeye ilahi tecellinin düşmesi sonucu “âhir” isminin teveccühü ile oluşmuştur. Bunu usta-duvar istiaresi ile anlatır. Ustanın veya ressamın duvara saçtığı kireç hebâdır, her şeyin sûreti burada oluşur. Nasıl ki ressamın duvarın üzerine yaptığı herhangi bir sûret görünürse, tecellinin vuku bulması ile hebâda bulunan şeyler açığa çıkar, her şey kendi istidadına göre aldığı tecellî ile zâhir olur. İşte bu tecellîye en yakın olan “hakikat-i muhammediye”dir.[765]

Hebânın varlık sebebi kalem ve levhtir. Daha önce geçtiği gibi İbn Arabî oluşumları “nikah” faraziyesi ile anlatır. Kalem dediği akl-ı evvel ile levh dediği nefs-i küllînin nikahından hebâ ve tabiat doğmuştur. Tabiat erkek, hebâ dişidir; bu ikisinin nikahından da cism-i küllî doğmuştur. Bu nikâhın gerçekliğinin bulunmayıp aklî bir durum olduğunu da eklemeyi ihmal etmez.

E. CİSM-İ KÜLLÎ

“Nefs akl-ı evvelden aldığı bilgileri hebâya sûretler olarak yansıtır, bu sûretler tabiatın dört unsuru ile birleşerek cisim haline dönüşürler.[766] İşte bu cism-i küllîdir ve a’yandan ilk yaratılandır. “Zâhir” isminin tecellisi ile yaratılması da onun aynî varlığının olduğunu gösterir, zaten Allah küllî cismi hebâ cevherinden yaratmıştır."[767]

---

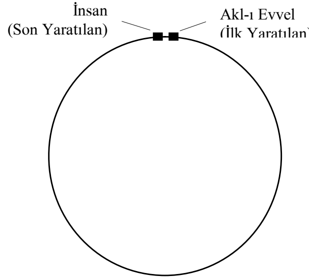
764 bk. en-Nûr 24/35.

765 Fütûhât, (OY), II, 226-227, 236, 312-316; (DS), II, 422, 431-434; a. mlf., Mu‘cemu istılahâtü’s-sufiyye, s. 68.

766 Fütûhât, (OY), II, 226-227.

767 a. esr., II, 236-237; (DS), II, 433-434.

Cism-i küllîden sonra dokuz felek yaratılmış, bunların hareketinden dünya ve içindekiler oluşmuştur. Birinci feleğin hareketi ile cennet, ikinci feleğin hareketi ile cehennem oluşmuştur. Dünya ise hem cennet hem de cehennemin özelliklerini bünyesinde taşır. Zira dünya azab ve nimetin kendisinde bulunduğu bir alandır. Halbuki cennetin tamamı nimet, cehennemin tamamı ise azaptır. Allah dünyayı ve içindekileri, havayı, suyu, ateşi, bitkileri, hatta tüm cinsleri yarattıktan sonra "insan"ı yarattı ve onu "halife"si kıldı.[768] İbn Arabî bu son yaratılan insanla birlikte yaratılış dairesinin tamamlandığını, bu tamamlanma noktasında insanın ilk yaratılan vasfını haiz olan akl-ı evvel ile aynı yerde buluştuklarını ve yaratmanın kemale erdiğini belirtir.[769] **(bk. Şekil 3)**



Şekil 3

768 Fütûhât, (OY), II, 236-247; III, 95-96.

769 a. esr., II, 251. Bu konunun değerlendirmesi için bk. Cağfer Karadaş, İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri, İstanbul 1997, s. 166-171.

BEŞİNCİ BÖLÜM

İBN ARABÎ'DE İNSAN-I KÂMİL

I. İNSAN

Eskiler insanı "hayvân-ı nâtık" yani "düşünen canlı" şeklinde tanımlamışlardır.[770] Mantıkta bir şeyin tanımı yapılırken tanımı yapılan şeyin cins-i karibi (yakın cinsi) ile fasl-ı karibi (yakın ayrım) alınarak ağyarını mani, efrâdını câmi (ilgisiz olanları bırakıp ilgili olanları almak şeklinde) bir tarif oluşturulur. Demek oluyor ki, "canlı olmak" insanın cins-i karîbi, "düşünen olmak" ise fasl-ı karîbidir. Düşünme sıfatı ile insan, diğer canlı cinslerinden ayrılmış ve kendine özgü bir konum kazanmıştır. Yaratılmışları insan, cin, melek ve cansız varlıklar (cemadat) olmak üzere dört sınıfa ayıran İbn Arabî de tarifte geçen "düşünme" özelliklerine göre bunları iki gruba ayırır: İnsan ve cin. Bunlar akılları ve şehvetleri bulunduğundan düşünebilen, düşüncelerini eyleme dönüştüren ve sonuçlarından da sorumlu olan varlıklardır. Melek ve cemadât (cansız varlıklar) ise, bu tür özelliklerden yoksundurlar.[771] İnsan düşünebilen bir canlıdır; ancak bu eylemini yerine getirebilmesi için bazı donanımlara sahip olması gerekir. Bu donanımı Allah Teâlâ ilk yarattığında insana kazandırmıştır. "Allah Adem'e isimlerin tümünü

770 Cürcânî, et-Ta'rifât (İstanbul ts.), s. 38.
771 İbn Arabî, el-Fütûhâtü'l-mekkiyye (ts. Daru Sadır), III, 65, 99.

öğretti."[772] Burada sözü edilen, sadece ilk insan Hz. Âdem değil, onun şahsında bütün insanlardır. Yani adem demek aslında insan demektir. Nitekim biz Türkçe'de bile âdemden bozma "adam" kelimesini insan anlamında kullanmaktayız. Aslında her bir insana yaratılış esnasında Hz. Âdem'e yapılan muamele yapılmaktadır. Nitekim Hz. Muhammed'e "Seni yaratan rabbinin adıyla oku."[773] buyrulduktan sonra "Oku! O sana kalemle yazmayı öğretti."[774] buyrulmuştur. Aslında Hz. Peygamber ne okuma biliyordu ne de yazma. Okuması gereken daha önce "Allah Âdeme isimlerin tümünü öğretti."[775] ayeti gereği kendisine öğretilen, tabir caizse zihnine yazılan şeylerdi.

Şu bir gerçek ki, insan, Allah'ın kelamını dillendiren bir varlıktır, bir nevi Allah'ın kelam sıfatı kendisinde tezahür etmekte yani o sıfatın mazharı olmaktadır. Diğer bir tabirle kelam-ı ilahî ile mecazen sıfatlanmaktadır. İşte İbn Arabî Allah'ın bütün sıfatlarının tecellisi ile yaratılan ve küçük âlem olan bu insanı, potansiyel olarak kendisinde bulunan söz konusu sıfatları tezahür ettirdiğinde insan-ı kâmil olarak nitelemektedir. Onun metafizik sisteminde insan-ı kâmilin varlık, marifet ve ahlâk olmak üzere üç boyutu vardır.

II. VARLIK BOYUT

İbn Arabî insan-ı kâmili hem akıl hem de hakikat-ı muhammediyye anlamında, başka bir deyişle söz konusu üç terimi birbiri yerine kullanır.[776] Nitekim onun ünlü takipçi ve şârihlerinden Cilî "Allah'ın ilk yarattığı şey akıl-

772 el-Bakara 2/31.
773 el-Alak 96/1.
774 el-Alak 96/4.
775 el-Bakara 2/31.
776 İbn Arabî, Fütûhât, (OY), II, 226.

dır."[777] ve "Allah'ın ilk yarattığı şey nebinin nurudur ya da ruhudur."[778] hadislerinden hareketle, Peygamberin ruhunun akl-ı evvel olduğunu ve Allah'ın bütün hakikatleri bunda topladığını ileri sürer. Bu söylediklerine "Allah'ın ilk yarattığı şey kalemdir."[779] hadisini de destek getirir.[780] Zaten İbn Arabî de, daha önce geçtiği gibi akl-ı evvel ile kalem-i a'lânın aynı şey olduklarını söylemektedir. Bu durumda hakikat-ı muhammediyye, nur-i muhammedî, ruh-i muhammedî, kalem, akl-ı evvel ve insan-ı kâmil aynı anlamda kullanılan farklı kavramlardır.

Tasavvuf çevrelerinde insan, ruh ve ceset olmak üzere iki boyutlu değerlendirilir. İbn Arabî buna insanın misal âlemindeki prototipini de ekler. Buna göre insan misal âlemindeki modeline göre ruh ve cismin imtizacı ile varlık sahnesine intikal eder.[781]

İnsan-ı kâmil: Ruhlar, Misaller, Cisimler

Ruh, İbn Arabî'ye göre mücerrettir, cevher-i ferttir, mürekkep değildir. Zira mürekkep olsa bir kısmı bilen bir kısmı bilmeyen olurdu. Cisim gibi bölünme, parçalanma ve eksilme özellikleri yoktur.[782] Aslında ruh ilahî hazrette tektir ve bilkuvvedir. Âlem-i halka intikal ettiğinde bilfiil hale geçer ve çoğalır. Bu, divitteki mürekkep gibidir: Divitte toplu halde, tek ve yazı olma kabiliyetinde potansiyel bir mürekkep vardır. Yazmaya başlanıldığında bu mürekkep bilfiil hale geçer ve tek tek harfler halinde gerçekleşir ve çoğalır.[783]

777 Ali el-Karî, el-Esrâru'l-merfûa fi'l-ahbâri'l-mevdûa (Beyrut 1405/1985), s. 82.

778 Aclûnî, Keşfu'l-hafâ, (nşr. Yusuf Zeydan, Beyrut 1405/1985), I, 265.

779 Şevkânî, el-Revâidü'l-mecmua fi'l-ahâdîsi'l-mevdûa, (Beyrut 1392), s, 478.

780 Cilî, Şerhu müşkilati'l-Fütûhâti'l-mekkiyye (Kahire 1992), s. 67-88.

781 Fütûhât, (DS), III, 279.

782 Fütûhât, (DS), II, 690.

783 Fütûhât, (DS), III, 12.

Söz konusu cevher-i fert halinde ruh ne acıları ne de lezzetleri hisseder. Buna Beyazid-i Bistamî'nin "Bir zamanlar gülerdim ve ağlardım, şimdi ise ne gülüyorum ne de ağlıyorum." sözünü destek olarak getirir.[784] Zira ruhlar acı ve lezzeti bedene tâbi olarak algılarlar. Çünkü onlar bedenlere tâbidir, tersi olan bedenler ruhlara tâbi değildir.

Ruhlar ölümlülerin ruhları ve ölümsüzlerin ruhları olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlardan ölümlülerin ruhlarına ruh-i müdebbire, diğerine ise ruh-i tesbîh denilir. İnsan ve cin gibi mükellef varlıkların ruhları ruh-i müdebbire, meleklerin ruhları ise ruh-i tesbîhtirler.

Ruhlar yaratıldığında kâmil, baliğ, akıllı ve ârif gibi sıfatlarla donatılmış, Allah'ın birliği ve rububiyyet fikri onlara aşılanmıştır. Bu onların fıtratıdır, bunun bozulması "Her doğan fıtrat üzere doğar, anne babası onu ya Hıristiyan ya Yahudî ya da Mecusî yapar."[785] hadisi gereği çevre şartlarından kaynaklanır.[786]

Cisim, ise ruhun bineği durumundadır. Yukarıda geçtiği gibi ruh cisme bağlıdır, ancak cismin devamlılığı da ruh iledir, onun ayrılmasıyla cisim çöker.

Sözü edilen ruh ile cismin buluşup insan olarak belli bir heyette ve şekilde ortaya çıkmadan önce **misali** yani modeli Allah'ın ezelî ilminde mevcuttur. Bu mevcudiyet hali Allah'a göredir, bize göre şey bu halde yoktur, diğer bir ifade ile yok halindedir. Varlık sahnesine intikal ettiğinde haricî varlık (bize göre) kazanmış olur. İşte söz konusu yok hâline, o şeyin misali denmektedir. Bu üçünün (misal, ruh, cesed) birleşmesinden haricî varlığı ile "insan" ortaya çıkar.

---

784 Fütûhât, (DS), III, 85.
785 Ebû Dâvud, Sünne, 18.
786 Fütûhât, (DS), II, 690.

İşte bu unsurlara sahip bulunan insanın yaratılmasını İbn Arabî şöyle anlatır: Allah Teâlâ insanın kemal üzere yaratılmasını murad edince, huzurunda onu cem etti ve ona âlemin bütün hakikatlerini verdi. Bütün isimleriyle ona tecelli etti. Böylelikle o, ilahî ve kevnî suretini haiz oldu. Onu âlemin (âlem-i kebir) ruhu kıldı. Yani ceseddeki organlar için ruh ne anlam ifade ediyorsa, âlemdeki diğer varlıklar için de insan o konumdadır. Ruh nasıl ki cesedden ayrıldığı takdirde cesed ölüyorsa insan da âlemden ayrıldığında âlem ölür.[787]

Bu şekilde yaratılan insan yani âdem "Allah âdemi kendi suretinde yarattı."[788] hadisi gereği Allah'ın suretidir. Bazıları bu hadisi "Allah, Âdem'i Âdem'in kendi suretinde yarattı." şeklinde yorumlarken, İbn Arabî buna itiraz eder ve "suretin Allah'ın sureti olduğunu" iddia eder.[789] Ancak bu "suret" Allah'ın bizzat zâtının sureti mi, yoksa Allah için mertebeler öngördüğüne göre başka bir mertebesinin sureti midir? İbn Arabî sık sık Allah'ın zât mertebesinde müstağni ve mutlak olduğunu, hiçbir şeyle ilişkisinin olmadığını vurgulamaktadır. Bu durumda suret zâtın sureti olamaz. Yine İbn Arabî Allah'ın yaratılmışlarla uluhiyet mertebesinde ilişki kurduğunu söylemek suretiyle bu suretin uluhiyet sureti olduğu yolunda ipucu verir. Zaten ona göre insan Allah'ın bütün isimlerinin tecellilerinin toplamından ibarettir. Bütün isimlerin toplamı da uluhiyet makamını oluşturmaktadır. Böylelikle insan-ı kâmil ile uluhiyet birebir örtüşmektedir, yani insan ilâhî isimlerin suretidir. Bu isimlerin her biri Allah'ın sonsuz ilminde bulunan insanın ayn-ı sabitine tecelli ederek onu varlık sahnesine taşıdıklarına göre gerçek suret Allah'ın ilmidir.

787 Fütûhât, (DS), II, 468.
788 Aclûnî, a.g.e., I, 455.
789 Fütûhât, (OY), III, 325.

Nitekim İbn Arabî'nin kendisi "İlim Allah'ın zâtî sıfatıdır, Allah'ın ilmi suretidir ve Allah Âdemi bu suret üzere yaratmıştır." der[790] ve hadiste geçen "suret" bazılarının iddia ettiği gibi Allah'ın değil de Adem'in sureti şeklinde yorumlanmış olsa bile neticenin değişmeyeceğini ileri sürer.

Sonuçta insan Allah'ın ilminde bulunan modelin bu âleme yansımasıdır; yani yok halindeki (ayn-ı sabit) insanın var haline intikalidir. Gayb âlemindeki suret ile şehadet âlemindeki suret arasında bir farktan söz edilemez. Burada hal (duruş) bakımından bir değişim söz konusudur.[791] Nitekim Ebu Hanife de şeylerin yok ve var hallerinin ve bu haller hakkındaki Allah bilgisinin değişmeyeceğinden söz eder.[792] Zaten İbn Arabî'ye göre var olma ya da yok olma bize göredir. İlm-i ledünde böyle bir durum söz konusu değildir. Şeyler var ya da yok olmazlar, bir durumdan diğer duruma intikal ederler.

Ona göre iki tür varlık vardır: vacib ve mümkin. Vacib yok olma ihtimali asla bulunmayan ya da nisbî de olsa durumu asla değişmeyen, yani bir yerden bir yere intikalinden söz edilemeyen varlıktır. Mümkin ise var hali ile yok hali eşit olan, durumu bir tercih edicinin iradesine bağlı olandır. Tercih edici var olmasını dilerse varlık sahnesine intikal eder, yok halinde kalmasını dilerse o hal üzere kalır. Tersi olan var halinde bulunan mümkin varlıklar için de aynı ilke geçerlidir. Şayet tercih edici yok olmasını dilerse yok haline intikal eder, var halinde kalmasını dilerse o hal üzere kalır.

İnsan bu varlık kategorisinden mümkinler tarafında bulunur. Tercih edici olan İlahî Hazret onun varlık sahne-

790 Fütûhât, (OY), XIII, 127.
791 Fütûhât, (OY), XIII, 128-129.
792 Ebû Hanife, el-Fıkhu'l-ekber, (İmam Azam'ın Beş Eseri, trc. M. Öz, ile birlikte, İstanbul 1981), s. 59.

sinde yerini almasını dilediğinde varlık sahnesine intikal eder ve duyusal bir varlığa dönüşür. İnsanı önemli kılan onun misali ya da yapısı değil, söz konusu intikal anında bütün ilahî isimlerin ona tecelli etmeleri sonucu büyük âlemin bir kopyası (zübde-i âlem) şeklinde, diğer bir deyişle bütün ilahî isimlerin kopyası şeklinde harici âlemde yerini almasıdır. Bütün ilahî isimlerin teveccüh ettiği bir varlıkla diğerleri arasında önemli bir farkın bulunması da gayet doğaldır.[793]

Burada karışık gibi görünen bir noktanın açıklığa kavuşturulmasında yarar vardır. İnsanın bu şekilde bir niteleme ile anlatılmasında bazen Rabbin rabliği ile kulun kulluğu birbirine karıştırılmaktadır. İnsanı yüceltelim derken Allah'ın ilahlığını gölgeleme, diğer bir ifade ile ilahî alana müdahele etme gibi sakıncalı bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durumu iyi fark eden İbn Arabî, ünlü eseri *Fütûhât*'ta sık sık "Allah ile yaratılmışlar ya da mümkinler arasında hiçbir münasebet yoktur." ifadesini kullanır. Bu takdirde şöyle bir soru akla gelir: Madem Tanrı ile yaratılmışlar arasında bir münasebet yoktur, söz konusu suretin Allah'ın sureti olduğu, insanın yoktan yaratılmayıp yok halinden var haline intikal ettiği iddiası insanın Tanrı ile irtibatlandırılması değil midir? Bu probleme İbn Arabî'nin sistemi açısından bakıldığında hiç de karmaşık ve çözümsüz olmadığı kolaylıkla görülebilir. Zira o, varlığı tek bir varlık olarak görür. O da vacib olan Allah'ın varlığıdır. İkinci tür varlık olan mümkinin varlığı izafi ya da ödünç verilmiş bir varlıktır. Çünkü yokluk, mümkinin aslî niteliğidir. Varlık haline geçmesi Allah'ın ona kendi varlığından bağışta bulunmasıyladır. Ne kendi kendine varolmakta ne de sahip olduğu varlık kendi öz niteliği olmaktadır. İşte kul ile Allah'ı ayıran bu noktaya İbn Arabî "fıtrat" demek-

---

793 Fütûhât, (OY), XII, 252-253; XIII, 125-126.

tedir. Kullar varlıklarının mercii itibariyle haktırlar, ancak fıtratları yani aynî varlıkları itibariyle yaratılmışlardır. [794] Buradaki "yaratma" İbn Arabî'nin deyimiyle şeylerin aynlarının varlık sahnesine geçirilmeleri veya şeylere tecelli ile varlık bahşedilmesidir. Buna şöyle bir misal verilebilir: Karanlık bir odada birçok eşyanın varolduğu biliniyor. Ancak neler oldukları, nitelikleri ve özellikleri bilinemiyor. Oda aydınlatıldığında oradaki eşya aynî varlıkları ile ortaya çıkıyor. İşte insanın ve diğer mümkinlerin yokluk halindeki aynî durumları bu odadaki eşya gibidir. Işık ise onlara varlık bahşedilmesidir. Dolayısıyla aydınlanmış olmaları onların aslî değil arızî özellikleridir. İbn Arabî bunu "insan evveliyatı itibariyle hak, sonucu itibariyle halktır, suret-i ilahî olma bakımından evveldir, suret-i kevnî (oluş sureti) bakımından da ahirdir." diye izah eder.[795] Nitekim İbn Arabî'nin ünlü şarihi Nablusî, "Varlık birdir, mahiyetler farklıdır." der ve mahiyetleri elbiselere benzeterek şeylerin varlıkları aynı olmakla birlikte giydikleri mahiyet elbisesi onları farklı kılmaktadır şeklinde görüş belirtir.[796]

Daha önce ilk yaratılan şeyin akıl, son yaratılanın ise insan olduğu belirtilmişti. İnsan son yaratılan olmasına rağmen bu kadar değeri nereden kazanmaktadır? İbn Arabî'ye göre âlem daireseldir. Yaratılış da dairesel olarak gerçekleşmiş ve akıl ile başlayan dairenin çemberi insan ile noktalanmış yani kavuşum sağlanmıştır. Dolayısıyla ilk yaratılan akıl ile son yaratılan insan yan yana buluşmuşlardır.[797] İşte insanın değeri buradan ileri gelmektedir. İbn Arabî, Plotin ve İslâm felsefecilerinin Allah'ın her şeyin bilgisini akla öğrettiği şeklindeki görüşlerini bazı hadisleri

---

794 Fütûhât, (OY), XII, 273-274.
795 Fütûhât, (DS), II, 468.
796 Nablusî, el-Kavlü'l-metin (Kahire ts. Mektebetü Muhammed Ali), s. 5.
797 Fütûhât, (OY), II, 221-251; (DS), II, 422.

de kendisine destek getirerek neredeyse aynen tekrarlar. Akla öğretilen bu bilgiden hemen onun yanı başında yer alan insan da aynen istifade etmiştir. Nitekim o, "Allah Adem'e isimlerin tümünü öğretti."[798] ayetini "Her şeyin bilgisini öğretti." şeklinde anlar.

Bir önemli nokta da insan, bütün ilahî isimlerin tecellisi ile varlık sahnesine çıkmıştır. Onun bu ontolojik özelliği varlıklar içinde ilk olan ve felsefesinde önemli bir yere sahip bulunan akıl ile insanı neredeyse özdeş kılmaktadır. Böylelikle insan akıl gibi varlıklar içinde şeçkin bir yere sahip olmaktadır. Ancak gerçek (harici) âleme bakıldığında bu son derece güzel özelliklere ve niteliklere sahip insan ya da insanları bulmak oldukça güçtür. İbn Arabî bu anlatılanların teorik planda kalmasının hiçbir anlam ifade etmeyeceğinin de farkında olmalıdır ki, somut bir karşılık getirmeye özen göstermiştir. Bütün bu güzel özellik ve nitelikleri taşıyan ve tam olarak yansıtan somut örnek insan-ı kâmil son peygamber olan Hz. Muhammed'dir. Ona göre insan-ı kâmil bütün mükemmeliyeti ile O'nda gerçekleşmiştir. Nitekim O'nun harici âlemde gerçekleşmemiş halini hakikat-i muhammediye diye isimlendirmiş, buna aynı zamanda akıl denebileceğini de ilave etmiştir. Ona göre hakikat-i muhammediyye, Allah'ın "hebâ"ya tecelli ettiğinde bu tecelliyi ilk kabul eden ve zuhura gelen varlıktır. Bu durumda Muhammed varlıkların ilki ve en mükemmelidir.[799]

"Bu küçük varlık (insan) büyük varlığın (âlem) ruhudur,
Eğer düşünürsen ben büyük bir kuşatıcıyım (daireyim)
Zâtım itibariyle kadîm, zuhurum itibariyle hâdis
Allah birdir, kadimdir, O'na hiçbir eksiklik bulaşmaz,
Mevcûdât, halk-ı cedîddir ve O'nun avucunda esirdir,

798 el-Bakara 2/31.
799 Fütûhât, (OY), II, 226.

Bundandır ki ben hakîr bir varlığım
Ancak her varlık benim etrafımda pervânedir.”[800]

III. MARİFET BOYUTU

İbn Arabî'de "insan" yaratılış ve donanım itibariyle kâmildir. Dünyaya salınışından (hübût) sonra kendisinde varolan donanımın farkına varması ya da kullanması ile ya esfelde ya da a'lâda yerini almaktadır. Çok az insan kendisinin farkına varabilmekte ve ilahî alan ile ilişki kurmak suretiyle kemal noktasını yakalayabilmektedir. İnsanın kendini tanıması, doğru orantılı olarak kendisini yaratan, isim ve sıfatlar ile donatan Rabbini tanıması O'na urûc etmesi demektir. Zira İbn Arabî'de Allah ile insan arasındaki ilişki karşılıklı olma prensibine bağlı olarak gelişir. Bunu "Kulum bana bir karış yaklaşırsa ben ona bir arşın yaklaşırım."[801] hadisi ile desteklemesinin yanı sıra, "Rabbimiz her gece dünya semaına iner."[802] hadisini de bu düşüncesine dayanak olarak kullanır. İnsan-ı kâmilin en güzel örneği Hz. Muhammed olduğuna göre, onun miracı da İbn Arabî için kendi düşünce sisteminin önemli mesnetlerinden biridir. Allah, kulunun (Hz. Muhammed) miracına (yükselmesine) karşılık nüzûl etmiş (inmiş) ve kulunun selamına en güzel selam ile mukabelede bulunmuştur.

Bu nüzûl ve mirac, Hz. Peygamberle sınırlı olmayıp her insan için vukuu mümkün olan bir olaydır. Allah'a halis bir kalp ile ve kendinde bulunan ilahî cevheri hatırlayarak yaklaşan, daha tam bir ifade ile miraca yönelen kula Allah daha çok yaklaşır, nüzûl eder ve böylelikle hak ile kulun vuslatı gerçekleşir. Tabii ki bu, manevî bir gerçekleşmedir.

---

800 Fütûhât, (OY), II, 221-222.

801 İbn Arabî, Nurlar Hazinesi - Mişkatü'l-envâr, (trc. Mehmet Demirci, İstanbul 1990), s. 94-95.

802 Tirmizi, Sema 39; İbn Mace, İkame 191; Ahmet b. Hanbel II, 433.

Zira Allah zât itibariyle hakikî anlamda hiçbir yaratılmış ile ilişki içerisinde olamaz.

Kulun kendi gerçekliğinin farkına varması ve miracına yönelmesi için bunun yollarını bilmesi gerekir. Bu durumda insan bu bilgiyi nasıl elde eder, ya da Allah yaratılmışlara kendi bilgisini nasıl aktarır? İbn Arabî'de marifet hiyerarşisi varlık hiyerarşisi ile paraleldir. İlk yaratılan akıl, aynı zamanda bilgiler kendisine ilk ulaşan varlık durumundadır. Nitekim İbn Arabî, akl-ı evvelin İslâmî literatürdeki karşılığının "kalem" olduğunu ileri sürmüş ve "Allah kalemi yarattı ve ona yaz diye emretti..."[803] hadisinde geçen kaleme yazacakları öğretilmiş, o da levhi mahfuz olan nefs-i küllîye bunları yazmış, yani aktarmıştır. Dolayısıyla akıl bütün bilgilere muttali bir konumdadır. Aklın yanında yer alan ve onunla direkt ilişkiye girme imkânı bulunan insan, bir nevi akılla aynı donanıma sahip kılınmıştır. Nitekim "Allah, Âdem'e isimlerin tümünü öğretti."[804] ayeti ile "Biz onlara afak (dış dünya) ve enfüsdeki (kendilerindeki) ayetlerimizi göstereceğiz, onun gerçek olduğu onlara iyice belli olsun."[805] ayeti bunun açık kanıtlarıdır. Dolayısıyla insanın dünyada bilgilenmesi bir nevi hatırlamadır.

Ancak İbn Arabî şu noktaya dikkat çeker: İnsan aklı, asıl olarak boştur, bilgi yüklü değildir. Akıl hakemdir, kendisine duyular yoluyla dış dünyadan, kalb yoluyla iç dünyadan (batın) gelen bilgileri kontrol ederek düzenler ve zihne (belleğe) depolar. İnsanın bilgilenmesi duyular ve keşif yoluyla olmak üzere iki yoldan gerçekleşir. İşte burada üzerine vurgu yapılması gereken, iç dünyadan yani enfüsten gelen bilgidir. Bu, bir nevi dış dünyanın (afak) bilgisini insana açar ve insan hem küçük âlem olan

803 Şevkanî, a.g.e., s. 478; Aclûnî, a.g.e., II, 309.
804 el-Bakara 2/31.
805 Fussilet 41/53.

kendisini hem de büyük âlem olan kâinatı tanıma imkânına kavuşur. Bu iki âlem arasında aslında yegâne fark, büyüklük/küçüklük farkıdır. Zira her ikisi de Allah'ın isimlerinin suretidir. Bu iki âlemden birini bilen hem diğerini hem de bu suretlerin aslı olan Rabbini bilmiş olur.

İbn Arabî, bu şekil bilgilenmenin tamamen içe dönük keşf ve ilham yoluyla gerçekleşen bir bilgilenme olduğunu belirtir. Zira akıl, sınırlı bir kapasiteye sahiptir. Daha doğru bir ifade ile onun felsefî sisteminde akıl, sadece bir hakem konumundadır, bilgi üretmez, ancak varolan bilgiyi ya da veriyi değerlendirir. Eğer içe dönük bilgilenmeyi ihmal edersek, bu takdirde aklın bilme imkânını duyularla sınırlamış oluruz ki, bu aklı sadece duyular alanına mahkûm etme anlamına gelir. Hâlbuki içe döndüğümüzde önümüzde sonsuzluk kapısı açılmakta ve dünyevî sınırların bir anda yok olduğunu görmekteyiz. İşte bu, İbn Arabî'nin kozmolojisinin temelini oluşturan "isimler" dünyasıdır. İnsan isimleri bildiği ölçüde bilgi dünyası genişlemekte, marifet kapıları bir bir açılmaktadır.

Ancak bu içedönük bilgilenme de tamamen sınırsız değildir. Zira sınır tamamen kaldırıldığında o takdirde Allah ile kul arasındaki fark ortadan kalkar, kul kul olmaktan, Allah tanrı olmaktan çıkar. İbn Arabî, insanın bilgisinin uluhiyet yani isimlerle sınırlı olduğunu, Allah'ın zâtının asla bilinemeyeceğini ifade eder. Şu kadar var ki, insanoğlu doyumsuz bir merak saikine sahiptir. Aklına gelen her şeyi bilmeye çabalar. Bundan dolayıdır ki, "Onun benzeri yoktur."[806] ayeti ve "Allah'ın zâtını değil, nimetlerini düşünün."[807] hadisi ile insan uyarılmaktadır.[808] Zira Allah Teâlâ, herhangi bir şeye benzemez. İnsan ise

806 eş-Şurâ 52/11.

807 Ebû Nuaym, Hilyetü'l-evliya, VI, 68; Aclunî, a.g.e., I, 311.

808 Fütûhât, (OY), II, 223.

ancak benzerlikler kurarak, mantık tabiriyle bildiğinden hareketle bilmediğine ulaşarak yeni bilgiler edinebilir. Allah'ın zâtının benzeri olmadığına ve onun hakkında hiçbir bilgimiz bulunmadığına göre insanın "zât"ı bilmesi imkan dışıdır.[809] Bu uyarma "zât"ın bilinme imkânını göstermez, aksine insanın ulaşamayacağı işlere boş yere enerjisini sarf etmesinin gereksizliğini ortaya koyar. Zaten insanın böylesine bir donanıma sahip kılınması onu imtihan içindir. Allah Teala diğer varlıklara değil, sadece insana bütün bu özellikleri yüklemiştir. Tabii ki bu kadar nimete karşılık bir sınama olacaktır.[810]

Allah'ın bilgisinin varlıklara tesirini sağlayan kâil ve mütekellim isimleridir. Kâil ismi ma'duma, mütekellim ismi ise mevcuda taalluk eder. Kâil ismi, Allah'ın bilgisinden kâdir sıfatının taalluk ettiği şeyin yaratılmasını (tezahürünü) gerçekleştirir. Buna kâdir sıfatının yaratma boyutu demek de mümkündür. Bu da "ol" emriyle gerçekleşir ve "şey" yokluk halinden varlık haline intikal eder. Mütekellim sıfatı ise varolana yöneliktir, varlık alanına intikal eden şeylerle Allah'ın bir nevi konuşmasıdır. Bu konuşma Kur'ân'a bakıldığında insanla sınırlı değildir. Canlı cansız, bitki, hayvan veya insan "mütekkellim"in ilgi alanına girmektedir. Örneğin Allah'ın peygamberle sözlü ilişkisine vahiy derken, velilerle olan sözlü ilişkiye keşf veya ilham denilmektedir. Diğer varlıkların konuşması ise kendilerine göredir. İbn Arabî'nin tartışmaya konu olan hatta bazılarınca tekfir sebebi sayılan "Ben O'na ibadet ederim O da bana ibadet eder." sözü kendi sistemi çerçevesinde Allah ile kulları arasındaki ilişkiyi göstermek için söylenmiştir. Diğer bir deyişle İbn Arabî, bununla yukarıda anlatılmak istenen söz konusu karşılıklı ilişkiyi yani Allah-

809 Fütûhât, (DS), II, 289.
810 Fütûhât, (DS), III, 3.

kul ilişkisini vurgulamak istemiştir. Yoksa Allah ile kulu karşılıklı alış-veriş yapan konumuna getirmesi veya kulu, tanrılık makamına yükseltmesi gibi bir durum söz konusu değildir.[811] Nitekim, Ahmed Avni Konuk, bu sözü te'vil ederken "Bana dua edin ki, size icabet edeyim."[812] ayetini delil getirir ve İbn Arabî'nin şiirinin bu ayet çerçevesinde anlaşılması gerektiğine dikkat çeker.[813] Şu bir gerçek ki, Allah Teâlâ, varlık bakımından olduğu kadar, marifet bakımından da özelde insan, genelde bütün varlıklarla ilişki içindedir. Kimi zaman bunu, peygamberlere kitaplar göndermek suretiyle somut hale getirirken kimi zaman keşf ve ilham yoluyla soyut olarak gerçekleştirir.

IV. AHLÂK BOYUTU

İbn Arabî, insana Allah'ın karşısında değil O'nun yanında, O'na yönelen, her şeyi ile O'na bağlı bir konum kazandırıyor.

Varlık bakımından insanın "suret"i isimlerin tecellisi sonucu varlık sahnesine intikali anlamını taşırken, marifet boyutunda "suret" aynı insanın akl-ı evvel aracılığı ile tanrı bilgisine ulaşmasını ifade etmektedir. Ahlakî boyutta ise "suret" Allah'ın isimleri ile ahlâklanmak anlamına gelmektedir. İbn Arabî'ye göre hem varlık hem de bilgi bakımından Allah ile sıkı bir irtibat içinde olan insan, her ne kadar ete kemiğe bürünerek bu dünyaya gelmişse de, nihaî noktada o aslî "suret"ine bürünecektir. Yani bir nevi temsil ettiği isimlerle ahlâklanmak suretiyle her bakımdan bir benzeşimi gerçekleştirecektir.[814] Zira Allah'ın isimleri kendisi için hem isim hem de vasıftır. İnsan da kendisinde potan-

---

811 İbn Arabî, Fusûsü'l-hikem (Beyrut 1400/1980), s. 83.

812 Mu'min 40/60.

813 Ahmed Avni Konuk, Füsûsü'l-Hikem Terceme ve Şerhi (hz. M. Tahralı-S. Eraydın, İstanbul 1989), II, 72.

814 Fütûhât, (OY), III, 325; XII, 252-253.

siyel olan ilahî isimleri tezahür ettirdiği ölçüde bu isimleri kendisine vasıf kılmış olur. Zaten "ahlâk" denilen şey de insanın kendi ontolojik yapısının ve epistemolojik potansiyelinin farkına varması ve bunu göstermesidir. "Olduğun gibi görün." derken Mevlâna da bunu ifade etmek istiyordu. Zira mükemmel ahlâk mükemmel bir varlık ve bilgi zemininde ortaya çıkabilir. Dolayısıyla insan-ı kâmilin ahlâkî boyutu diğer iki boyutunun sonucu ya da tezahürüdür.

İnsanın varlık ya da bilgi boyutuna tam olarak nüfuz etme imkânımız bulunmadığı için, onun ahlakî durumundan hareketle diğer iki yanını tespit ve tahlil etme şansını elde etmiş oluyoruz. Değilse varlıktan veya marifetten ahlâka ulaşmak son derece güçtür. Belki ilahî alan ile temas kurarak (vahiy veya ilham) ile mümkün olabilir.

İbn Arabî, Tanrı ahlâkıyla ahlâklanmak ya da O'nun isimleriyle isimlenmek fikrinin yeni olmadığını, yani ilk defa kendisinin ortaya atmadığını, filozofların "Tanrıya benzemek"[815] şeklinde ifade ettikleri tezlerinin kelime farkı dışında aynı anlamı ifade ettiğini açıkça zikreder.[816]

Bu noktada Allah'ın isimlerinin ne anlam ifade ettiği önem kazanmaktadır. Allah'ın isimleri kendisi için sadece isim değil aynı zamanda vasıftır. Örneğin "rahman" ismi O'nun hem ismi hem de merhametlilik niteliği(vasfı)dir. Bundan dolayıdır ki, Hz. Peygamberden başlamak üzere İslam âlimleri çocuklara güzel isim verilmesi konusuna şiddetli vurgu yapmışlardır.[817] Çünkü isim kişinin aynı zamanda vasfı olmalıdır ya da kişi isminden etkilenerek onu kendisi için nitelik haline dönüştürmelidir.

---

815 Felsefeciler, felsefeyi "insana Allah'a benzeme yeteneğinin kazandırılması" olarak anlamışlardır. bk. Kindî, el-Hudud ve'r-rüsum (el-Mustalahu'l-felsefî, nşr. Abdulemir el-A'sam içinde, Kahire 1989) s.

816 Fütûhât, (OY), XIII, 142.

817 Bu konudaki hadisler için bk. İbrahim Canan, Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, (İstanbul 1982), s. 84-85.

İbn Arabî, bu noktadan hareketle noksansız ve kusursuz varlık olan Allah'ın isimleri ile isimlenmenin ve ahlâklanmanın insan-ı kâmil için vazgeçilmez şart olduğunu belirtir. Hz. Aişe'ye sorulduğunda onun, Hz. Peygamber'in ahlakının Kur'ân olduğunu söylemesi de[818] bunun en önemli delilidir. Kur'ân Allah'ın kelam sıfatıdır ve diğer isimlerin sözle anlatımıdır. Kur'ân'la ahlâklanmak, Allah'ın isimleriyle isimlenmek (ahlâklanmak) anlamına gelir. Burada Allah ile kulun konumlarının karıştırılma ihtimaline karşın İbn Arabî, isimlerle isimlenmenin hakikî anlamda sadece Allah'ın hakkı olduğunun, kulun ise ancak bu isimlerle ahlâklanabileceğinin altını çizer.[819] Yani kul eğer hakiki anlamda bu isimlerle isimlenme iddiasında bulunursa, bu onun için tanrılık iddiası olur. Onun bu uyarıyı getirmesinin nedeni, insan, "suret" olarak yaratılmasının verdiği gururla sarhoş olup kendini rab zannetmekte, böylelikle hem rabbini hem de kendi hakikatini inkâr etmektedir. Hâlbuki Allah buna asla müsaade etmez. "Büyüklük benim ridam, ululuk ise izarımdır (yani bunlar benim sıfatlarımdır). Kim bunlardan birisi hakkında benimle çekişmeye girerse (bu sıfatlarla sıfatlanmaya kalkışırsa) onu ateşe atarım."[820] hadisi de buna delildir.[821]

İşte insan bu noktada imtihan durumuyla karşı karşıyadır. Allah böylesine bir donanımla dünyaya gönderdiği insanın, bunun gereğini yapmasını, nankörlük etmeyip kendinde olanı hatırlamasını istiyor.[822] Çünkü "Kendini bilen rabbini bilir," Rabbini bilen ise Allah'ı hatırlar ve böylelikle Allah-kul ilişkisi sağlıklı bir şekilde kurulmuş olur.

818 Müslim, "Salatü'l-müsafirîn" 139.
819 Fütûhât, (OY), XII, 155.
820 İbn Arabî, Nurlar Hazinesi, s. 76-77.
821 Fütûhât, (OY), XIV, 493.
822 Fütûhât, (OY), XIV, 59-60.

SONUÇ

Hayatında İslam dünyasının doğu ve batı kültürlerini harmanlayan İbn Arabî, elde ettiği bu geniş birikim sayesinde, önemli eserlere imza attı. Zaten eserlerinin kendi döneminden bugüne sürekli artan bir ilgiye mazhar olması, hem onun itibarının hem de eserlerinin kıymetinin en büyük delilidir. Onun eserlerine baktığımızda, başta Kur'ân ve hadîs olmak üzere bütün İslamî ilimlerden faydalandığını ve buradan elde ettiği birikimi irfanî tecrübeleriyle büyük bir uyum içerisinde birleştirmeyi ve bir sistem kurmayı başardığını görürüz. Onun bu başarısını bilgi nazariyesi, varlık görüşü, Allah ve âlem tasavvuru ile insan düşüncesinde görmek mümkündür.

İbn Arabî'nin bilgi nazariyesi kelâmcıların ve felsefecilerin bilgi nazariyelerinden farklılık arz eder. Her ne kadar Kur'ân ve hadîsi birinci dereceden önemli bilgi kaynağı kabul etse de âyetleri yorumlama usûlünden, hadîsleri değerlendirme tekniğine kadar kendine özgü bir yol takip eder. Kur'ân'ın akılla yorumlanmasını reddetme sadedinde selefî anlayış ile uyuşuyor görünmekle birlikte, Kur'ân'da mecazî ifade kabul etmemesi ve âyetlerde bulunan her kelimenin içerdiği bütün anlamları hakikî kabul etmesi, kendisine rahat bir te'vil alanı oluşturmakta ve aklî te'vîlin de ötesinde yorumlar yapmaktadır. Lugavî te'vil diyebileceğimiz bu usulle örneğin müteşabihât konusunda kelâmcıların aklî te'ville ortaya koydukları yorumları sahiplen-

mektedir. Hadîs konusunda ise kendisine has keşif tekniği ile hadîsleri zayıf-sahih taksimine gitmekte, hadîsçilerin sahih dediklerine zayıf, zayıf hatta mevzû kabul ettiklerini sahih bulmaktadır. Onu bu davranışa götüren, keşfe verdiği önemdir. Ona göre keşif nebevî bilgi olan vahiy ile aynı kaynaktan gelmektedir ve şer'î hüküm koymak dışında aynı özelliklere sahiptir. Böylelikle keşif, bütün bilgi kaynaklarından daha güvenilir ve onunla elde edilen bilgi ilk kaynaktan alınması hasebiyle daha sağlıklıdır.

Varlık konusunda ise felsefecilerin etkisi altında kalmış, sonuçta **vahdet-i vücûd** (varlığın birliği) tezini ortaya atmıştır. İbn Arabî Allah'ın dışında varlık kabul etmez, diğerlerinin (mâsivâ) varlığının felsefeciler gibi O'ndan bahşedilme yoluyla (tecellî/feyz) meydana geldiğini, bundan dolayı da "varlık"ın Allah için aslî, diğerleri için ârızî bir özellik, bir nevi ödünç alınma olduğunu ileri sürer. Varlığı teke indirgemek suretiyle tevhidi de büyük ölçüde çözmüş görünmekte; ancak bu sefer "çokluk" problemi gündeme gelmektedir. O, varlığın birliğinden taviz vermez ve çokluğun "varlık"tan değil "ayn"lardan kaynaklandığını iddia eder. Gerçekte varlık birdir, aynlar (mahiyet) farklıdır. Her şey kendi istidâdına göre tek olan varlık elbisesine bürünmekte ve ortaya çokluk gibi görünen bir durum çıkmaktadır. Buna şöyle bir misal verilebilir, "beyazlık" tek olmakla birlikte bazen "beyaz bir çiçek", bazen "beyaz bir elbise", bazen de "beyaz bir taş" olarak ortaya çıkar. Söz konusu çokluğun Allah'tan sudûrunu mertebeler (hazerât) teziyle halletmeye çalışır. Allah çeşitli mertebelere "nüzûl" ederek masivâ ile ilişki kurar ve onlara kendi varlığından bahşeder. Diğerleri ile buluştuğu mertebe "ulûhet" mertebesidir. Burada Allah şeylerin sayısı kadar isim ve sıfatlar alır, bunların tecellisi ile âlemde görülen çokluk (hakikatler) ortaya çıkar.

Âlemin bu isimlerin tecellileri ile Allah'ın ilmindeki a'yân-ı sâbite (sabit arketipler) halinden varlık sahnesine intikal ettiğini, bunun da zaman bakımından değil rütbe yönünden bir hiyerarşi içinde gerçekleştiğini belirtir. Zira zaman, âlemle birlikte var olmuş ve ona izafe edilmiş itibarî bir durumdur. Allah ve O'nun isimleri ve fiilleri için zaman söz konusu edilemez. Bu yaratılış sırasında Allah, 'amâ mertebesine nüzûlde bulunur. Böylelikle 'amâ mertebesi yaratılış zemini hüviyetini alır. Bundan itibaren yaratılış serüveni başlar ve ilk yaratılma bahtiyarlığına akl-ı evvel (kalem-i a'lâ) sahip olurken ikinci olarak onun cevherinden nefs-i küllî (levh-i mahfûz), bu ikisinin nikâhından tabiat ve hebâ, bunların nikâhından da cism-i küllî yaratılır. İbn Arabî yaratılışı dairesel olarak düşündüğünden, ilk yaratılan akıl ile son yaratılan insan dairenin aynı yerinde birleşirler. Bu şekilde insan akıl mertebesine yakınlaştırılmış ve ondan istifade etme şansına sahip kılınmış olur; böylelikle yaratılış dairesi insanla kemâle erer. Ona göre bütün bu yaratılanlar Allah'ın ilmindeki arketiplerin gerçek hayata intikali olduğundan, olabileceklerin en mükemmelliğindedirler, yani bunlardan daha mükemmeli imkân dahilinde değildir.

Sonuç olarak onun, beş asır boyunca oluşup gelişen zengin tasavvufî-kelâmî-felsefî kültürü yeni bir terminoloji ile kendi içinde tutarlı bir biçimde sunmayı başaran, kullandığı tasavvufî üslûp ve ifade ile eserlerini cazip hale getiren ve bu yolla da kendisinden sonrakileri etkileyen önemli bir şahsiyet olduğu açıktır. Afîfî ve Macid Fahrî'nin de dedikleri gibi, o, seçmeci ve sentezci kabiliyeti ile hâl-i hazırdaki birikimi değerlendirmek suretiyle yepyeni bir sistem kurmuş önemli bir şahsiyettir.

EK

İCÂZETNÂME[823]

-İbn Arabî'nin kendi kaleminden icazet aldığı hocaların ve yazdığı eserlerın listesi-

Trc. Veysel KAYA[824]

Bismillahirrahmanirrahim

Âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamd ve Peygamberlerin Efendisi'ne salât u selâm olsun.

Ben Muhammed b. Ali b. Arabî et-Tâ'î el-Hâtemî kendi elyazımla kaydederim ki:

İstihâre ettim ve âdil hükümdar Ebû Bekr b. Eyyûb'un [624-626/1227-1229] (Allah rahmet etsin) oğlu Sultan el-Muzaffer Bahâüddin [veya Şihâbuddin] Gâzî'ye [629-634/1229-1237], oğullarına ve benimle görüşen herkese, kırâat, semâ', münâvele, kitâbet ve icâzet yoluyla şeyhlerimden naklettiğim her şeyi; nazım veya nesir, her tür ilim hakkında tasnif ve telif ettiğim tüm eserlerimi âlimler

823 İbn Arabî'nin el-İcâze adlı risalesinin metni, Bessam Abdulvehhâb el-Câbî tarafından neşredilen Istılâhâtü'ş-Şeyh Muhyiddin İbn Arabî (Mu'cemu Istılâhâti's-Sûfiyye) (Beyrut 1411/1990, Dâru'l-İmami'l-Müslim) adlı eser içinde (s. 23-39) ve Saîd Abdulfettah tarafından neşredilen Resâil İbn Arabî (Beyrut 2001, el-İntişâru'l-Arabî, I-IV) içinde (c. I, s. 41-68) Fihrist müellefât İbn Arabî adıyla yayınlanmıştır. Zaten el-İcâze'nin bir çok kütüphanede yazma nüshası da bulunmaktadır.

824 Araş. Gör. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. (İbn Arabî'nin el-İcâze adlı eserini tercüme edip kitabın sonuna koymama izin verdiği için değerli öğrencim Veysel KAYA'ya teşekkür ederim).

arasında geçerli olan şartlara uyması koşuluyla benden rivayet etmesine icâzet verdim. Bu yazıyı yazarken “icâzet” kelimesini özellikle telaffuz ettim. Tarih, 632 h. [1234 m.] Muharrem ayının başı; yer, Dimaşk’tır (Şam). Kendisi benden mümkün olduğu kadar hocalarımın ve yazdığım kitapların isimleri ile, bazı mesmû‘âtımı zikretmemi talep etmişti. Bende onun bu talebini yerine getirdim. Allah bizi ve onu ilimden faydalandırsın ve ilim ehlinden kılsın. Muhakkak ki O, velî ve kerîmdir.

DERS OKUDUĞUM VE İCÂZET ALDIĞIM ÜSTADLARIM

1. Ebu Bekr Muhammed b. Halef [b. Abdillah] b. Sâfî el-Lahmî. Ondan Kur’ân-ı Kerîm’i yedi kırâatle okudum. Yine kendisinden Ebû Abdillah Muhammed b. Şurayh er-Ru‘aynî el-Mukri”nin meşhur yedi kurrânın görüşleri hakkındaki *Kitâbu’l-Kâfî*’sini okudum. O, bu kitabı bana müellifin oğlu olan Ebu’l-Hasen Şurayh b. Muhammed b. Şurayh er-Ru‘aynî’den, o da kitabın müellifi olan babasından rivayet etmiştir.

2. Diğer bir Kur’ân hocam, Kurtuba ehlinden Ebu’l-Kâsım Abdurrahman [b. Muhammed] b. Ğâlib eş-Şerrât’tır. Aynı şekilde ondan da Kur’ân-ı Kerîm’i ve yukarıda adı geçen kitabı okudum. O bana bu kitabı yine müellifin oğlu Ebu’l-Hasen Şurayh, o da babası Muhammed b. Şurayh el-Mukrî”den rivayet etmiştir.

3. Fas şehrinin kadısı el-Kâdî Ebû Muhammed Abdullah el-Bâzelî (rahimehullah). Bana Ebû Muhammed [Mekkî] b. Ebî Tâlib el-Mukrî”nin *et-Tabsira fî Mezâhibi’l-Kurrâ es-Seb‘a* kitabını Ebû Bahr Süfyân b. el-Kâdî’den, o da müelliften rivayet etti. Ayrıca el-Mekkî’nin tüm kitaplarını da rivayet edip bana tam icâzet verdi.

4. Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, İbn Ebî Cemra'dan, Ebû 'Amr Osman b. Ebî Sa'îd ed-Dânî el-Mukrî"ye ait *Kitâbu't-Teysîr fî Mezâhibi'l-Kurrâ' es-Seb'a*'yı dinledim. Bu kitabı bana babasından, o da müelliften rivayet etti. Ayrıca bana ed-Dânî'nin diğer tüm kitaplarını da rivayet etti ve tam icâzet verdi.

5. Kâdî Ebû Abdillah Muhammed b. Sa'îd b. Zerkûn el-Ensârî'den Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilberr en-Nemerî eş-Şâtıbî'nin *Kitâbu't-Takassî*'sini dinledim. Onu bana Ebû 'İmrân Musa b. Ebî Bekr'den, o da müelliften rivayet etti. Ayrıca *el-İstidrâk, et-Temhîd, el-İstî'âb ve el-İntifâ'* gibi diğer tüm eserlerini de bana rivayet etti. Söz konusu müellifi rivayet hususunda bana tam icâzet verdi. Yine kendine ait telifleri rivayet etmem için bana icâzet verdi.

6. Muhaddis Ebû Muhammed Abdulhak b. Abdurrahman b. Abdullah el-Ezdî el-İşbîlî [İbnu'l-Harrât diye bilinir]. Hadîs ve diğer ilimlerdeki bütün eserlerini bana dinletti ve şu eserlerinin isimlerini özellikle belirtti: *Telkînu'l-Mübtedi', el-Ahkâmu's-Suğrâ ve'l-Vüstâ ve'l-Kübrâ, Kitâbu't-Teheccüd, Kitâbu'l-'Âkibe* (nazmı ve nesri ile beraber). Yine İmam Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm'ın kitabını Ebu'l-Hasen Şurayh b. Muhammed b. Şurayh'tan bana rivayet etti.

7. Abdussamed b. Muhammed b. Ebi'l-Fadl el-Harestânî'den Müslim'in *es-Sâhîh*'ini dinledim. Bu kitabı bana [Muhammed b. el-Fadl] el-Fürâvî'den, o Abdilğâfir el-Fârisî'den, o [Muhammed b. Îsâ] el-Cülûdî'den, o İbrahim [b. Muhammed] el-Mervezî'den, o da Müslim [b. el-Haccâc el-Kuşeyrî]'den rivayet etti. Kendisi bana tam icâzet verdi.

8. Mekke'nin misafiri Yûnus b. Yahyâ b. Ebi'l-Hasen el-Abbâsî el-Hâşimî'den hadîs ve tasavvuf *(rakâik)* ilimlerine dair bir çok kitap dinledim. *Sahîhu'l-Buhârî* de bun-

lardan biridir. Onu bana Ebu'l-Vakt'ten, o Dâvudî'den, o Hamevî es-Serahsî'den, o Firebrî'den, o da Buhârî'den rivayet etti.

9. Yine Mekkeli hocalarımızdan birisi Harem-i Şerîf'in İmâmu'l-Makâm'ı olan Ebu'ş-Şücâ' Zâhir b. Rüstem el-İsfehânî'dir. Ondan Ebû İsa [Muhammed b. İsa]'nın *Kitâbu't-Tirmizî*'sini dinledim. Onu bana Kerûhî [Abdulmelik b Abdillah'tan, o Abdillah b. Muhammed'den], o [Abdulcebbar b. Muhammed] el-Cirâhî'den, o da [Muhammed b. Ahmed] el-Mahbûbî'den rivayet etti. Kendisi bana tam icâzet verdi.

10. Harem-i Şerîf'te Hanbelîler'in İmâmü'l-Makâm'ı Burhânuddin Ebu'l-Fütûh Nasr b. Ebi'l-Ferec Muhammed b. Ali b. Ebi'l-Ferec el-Bağdâdî el-Hanbelî, ibnü'l-Hısrî. Kendisinden bir çok kitap okudum. Ebû Dâvud [Süleyman b. el-Eş'as] es-Sicistâni'nin *es-Sünen*'i bunlardan biridir. Bana bu kitabı Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Muhammed es-Simnânî'den, o Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb'den, o Ebû Ömer el-Kâsım b. Ca'fer b. Abdilvâhid el-Hâşimî el-Basrî'den, o Ebû [Ali] Muhammed b. Ahmed b. Ömer el-Lü'lü'î'den, o da Ebû Dâvud [Süleyman b. el-Eş'as]'tan rivayet etti. Bana tam icâzet verdi. Ayrıca İbn Sâbit el-Hatîb [el-Bağdâdî]'nin kitaplarını Ebû Ca'fer es-Simnânî'den nakletti.

11. Muhammed b. el-Velîd b. Ahmed b. Muhammed b. Şibl'den kendi telif ettiği bir çok eseri okudum. Yine kendisinin *Kitâbu'l-Mu'temed, Kitâbu'l-Maksad* ve *el-Ahkâmu'ş-Şer'iyye* isimli eserlerini bana verdi.

12. Ebû Abdillah b. Ğalbûn'dan Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah b. el-Arabî el-Ma'âfirî'nin kitaplarını bana rivayet etti ve tam icâzet verdi.

13. Ebû Sa‘îd Abdullah b. Ömer b. Ahmed b. Mansûr es-Saffâr, El-Vâhidî'nin kitaplarını, Abdulcebbar b. Muhammed b. Ahmed el-Huvârî'den kitabet yoluyla nakletti.

14. Ebu'l-Vâ'il b. el-Arabî'den, amcasının oğlu Kâdî ibnü'l-Arabî'nin *Sirâcu'l-Mühtedîn*'ini ondan dinledim ve tam icâzet aldım.

15. Ebu's-Senâ' Mahmud b. el-Muzaffer el-Lebbân, Humeydî'nin ve İbnü Hamîs'in kitaplarını bana nakletti.

16. Muhammed b. Muhammed el-Bekrî'den *Risâletu'l-Kuşeyrî*'yi dinledim. Onu bana Ebu'l-Es‘ad Abdurrahman b. Abdilvahid b. Abdilkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'den, o da ceddi müellif Abdülkerim'den rivayet etti ve bana tam icâzet verdi.

17. Bağdad'da Şeyhlerin Şeyhi, Ziyaüddin Abdülvehhab b. Ali, İbn Sekîne, bana tam icâzet verdi. O benden rivayet etti; ben de ondan rivayet ettim. Abdulkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî' nin kitaplarını babasından, o da Abdülvehhâb [b. eş-Şâzyâhî]'den nakletti. Bağdat'taki zâviyesinde, oğlu Abdurrezzak'ın huzurunda kendisinden ilim aldım.

18. Ebu'l-Hayr Ahmed b. İsmail b. Yusuf el-Tâlkânî el-Kazvînî, bana Beyhakî'nin teliflerini Muhammed b. el-Fezârî'den, o da Beyhakî'nin kendisinden rivayet etti ve tam icâzet verdi.

19. Ebu't-Tâhir Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim es-Silefî el-İsfehânî, Ebu'l-Hasen b. Şurayh b. Muhammed b. Şurayh er-Ru‘aynî el-Mukri'den rivayet ederek bana tam icâzet verdi.

20. Abdurrahman es-Süllemî, bana tam icâzet verdi ve el-Beyhakî'nin kitaplarını kendisinden rivayet etmeme ruhsat verdi.

21. Câbir b. Eyyûb el-Hadramî, Ebu'l-Hasen Şurayh b. Muhammed b. Şurayh er-Ru'aynî el-Mukri"den rivayet ederek tam icâzet verdi.

22. Muhammed b. Es'ad bin Muhammed el-Kazvînî, tam icâzet verdi.

23. *Târîhu Dimeşk*'in yazarı el-Hâfızu'l-Kebîr Kâsım b. Ali b. el-Hasen b. Hibetillah b. Abdillah b. el-Hasen eş-Şâfi'î ibn 'Asâkir de bana tam icâzet verdi.

24. Ebu'l-Kâsım Halef b. Beşkuvâl.

25. Yusuf b. el-Hasen b. ebi'l-Bekâ' b. el-Hasen ve Kardeşi Ebu'l-Abbas da bana icâzet verdi.

26. Ebu'l-Kâsım Zâkir b. Kâmil b. Ğâlib el-Haffâf.

27. Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Kazvînî.

28. Ebu't-Tâhir b. 'Avf.

29. İskenderiyye'de Ebû Tâlib el-Lahmî.

30. Ebû Hafs Ömer b. Abdilmecid b. Ömer b. Hasen b. Ömer b. Ahmed el-Kuraşî el-Meyâneşî.

31. Hâfız Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, bana bütün telif ve şiirlerini rivayet etmek suretiyle yazdı. *Safvetu's-Safve, Meysiru'l-Ğarâmi's-Sâkin ilâ Eşrafi'l-Emâkin* ve diğer kitaplarının isimlerini verdi.

32. Ebû Bekr b. Ebi'l-Feth es-Sicistânî.

33. el-Mübârek b. Ali b. el-Hüseyn b. ed-Tabbâh.

34. İbn 'Alvân diye bilinen Abdurrahman b. el-Üstâz.

35. Abdulaziz ez-Zencânî

36. Ebu'l-Kâsım Hibetullah b. Ali b. Mes'ûd b. Şeddâd el-Mevsılî.

37. Ahmed b. Ebî Mansûr.

38. Muhammed b. Ebi'l-Ma'âlî Abdillah b. Mevhûb b. Câmi' b. Abdûn el-Bağdâdî es-Sûfî. İbnu'l-Bennâ' diye de bilinir.

39. Muhammed b. Ebî Bekr et-Tûsî.

40. el-Mühezzeb b. Ali b. Hibetillah et-Tabîb ed-Darîr.

41. Zeynüddin Ahmed b. Abdillah b. Ahmed b. Abdilkâhir et-Tûsî el-Hatîb ve kardeşi Şemsüddin Ebû Abdillah.

42. Bağdat'ta Karâbâtî

43. Sâbit b. Kurra el-Hâvî, bana bütün kitaplarını okudu ve bu kitapları Musul'da el-'İmâd ibnu'l-Cellâdeyn Mescidi'ndeki zâviyesine vakfetti.

44. Abdulaziz el-Asamm.

45. el-Berrâ b. 'Âzib'in oğullarından Ebû 'Amr Osman b. Ebî Ya'lâ b. Ebî 'Amr el-Ebherî eş-Şâfi'î

46. 'Arabşâh b. Muhammed b. Ebi'l-Ma'âlî

47. Abdulhamid b. Muhammed b. Ali b. Ebi'r-Rüşd el-Kazvînî

48. Muhammed b. Abdirrahman b. Abdilkerim et-Temîmî el-Fâsî, bütün tasniflerini bana dinletti.

49. Ebu'l-Hasen Ali b. Abdillah b. Hasen er-Râzî.

50. Ahmed b. Mansûr el-Cevzî.

51. Ebû Muhammed İshak b. Yûsuf b. Ali

52. Ebû Abdillah.

53. Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hacerî.

54. Ebu's-Sabr Eyyûb b. Ahmed el-Mukri'.

55. Ebu'l-Hasen Ahmed el-Fehrî.

56. Ebû Bekr Muhammed b. Ubeydullah es-Seksekî.

57. İbn Mâlik, bana *Makâmâtu'l-Harîrî*'yi musannifinden nakletti.

58. el-Mekteb beldesi kadısı Abdülvedûd b. Semhûn.

59. Abdulmün'im b. el-Vetenî el-Hazrecî.

60. Ali b. Abdilvâhid b. Câmi' en-Neccâr.

61. Mürsiye kadısı Ebû Bekr b. Hasen.

62. Ebû Ca'fer b. Yahyâ el-Vede'î.

63. Ali b. Hüzeyl.

64. Ebû Zeyd es-Süheylî, *Er-Ravdu'l-Ünüf fî Şerhi's-Sîre, el-Ma'ârif, el-İ'lâm* ve diğer tüm kitaplarını bana rivayet etti.

65. Muhaddis Ebû Abdillah b. en-Neccâr el-Mâlıkî.

66. Ebu'l-Hasen b. es-Sâiğ el-Ensârî.

67. *el-Müşkil fi'l-Hadîs* ve *Şu'abu'l-Îmân* kitaplarının sahibi Abdulcelil.

68. Ebû Abdillah b. Mücâhid.

69. Ebû 'İmrân Mûsâ b. 'İmrân el-Mirtelî.

70. el-Hâc Muhammed b. Ali b. Uhti Ebi'r-Rabî' el-Mukri'.

71. Alî b. el-Bekrân.

Usanma korkusu ve vakit darlığı olmasa kendilerinden ilim dinlediklerimizin ve karşılaştıklarımızın tamamını yazardım.

ESERLERİM

Şimdi de mümkün olduğu kadar eserlerimin isimlerini buraya dercediyorum. Çünkü sayıları bir hayli fazladır. Bunların en küçüğü bir cüz veya tek bir defter olup en büyüğü de bin cildi aşar.

1. Kitâbu'l-Misbâh fi'l-Cem' beyne's-Sıhâh fi'l-Hadîs

2. İhtisâru Müslim

3. İhtisâru'l-Buhârî

4. İhtisâru't-Tirmizî

5. İhtisâru'l-Muhallâ

6. el-İhtifâl fîmâ Kâne 'aleyhi Rasûlullâh (s.a.v.) min Seniyyi'l-Ahvâl

Amellerin meyveleri olan Allah yolundaki hakîkatler hususunda yazdığım eserler de şunlardır (ki bu yedinci tasnifimdir):

1. Kitâbu'l-Cem' ve't-Tafsîl fî Esrâri'l-Ma'ânî ve't-Tenzîl. Sadece altmış dört cilt Kehf sûresindeki "Ve iz kâle Mûsâ li fetâhu lâ ebrahu..." [18/60] ayetine ayrılmıştır.

2. el-Cezvetu'l-Muktebese ve'l-Hadratu'l-Muhtelese

Miftâhu's-Se'âde fî Ma'rifeti'd-Dühûl ilâ Tarîki'l-İrâde

3. el-Müsellesâtu'l-Vâride fi'l-Kur'âni'l-Kerîm

4. el-Ecvibe 'ani'l-Mesâili'l-Mansûriyye

5. Mübâye 'atu'l-Kutub

6. Menâhicu'l-İrtikâ ile'ftidâdi Ebkâri'l-Bekâi'l-Muhadderât bi-Hayemâti'l-Likâ. Allah Teâlâ'nın yolunda üç bin makam içerir. Kitap üç yüz bâb içermekte olup her bâb on makamdan oluşur.

7. Künhü mâ lâ Büdde li'l-Mürîd minhu.

8. el-Muhkem fi'l-Hikem ve Âdâbi Rasûlillâh (s.a.v.)

9. el-Celâ fî Âdâbi'-Mele'i'l-A'lâ

10. Keşfu'l-Ma'nâ 'an Sırri Esmâillâhi'-Hüsnâ

11. Şifâu'l-Ğalîl fî Îzâhi's-Sebîl

12. 'Ukletu'l-Müstevfiz

13. Cilâ'u'l-Kulûb

14. et-Tahkîk fi'l-Keşf 'an Sırri't-Tasdîk

15. el-İ'lâm bi-İşârâti Ehli'l-İlhâm

16. el-İfhâm. Yukarıdaki eserin şerhidir.

17. es-Sirâcu'l-Vehhâc fî Şerhi Kelâmi'l-Hallâc

18. el-Müntehab fî Me'âsiri'l-'Arab

19. Netâicu'l-Efkâr ve Hadâiku'l-Ezhâr

20. el-Mîzân fî Hakîkati'l-İnsân

21. el-Mehaccetu'l-Beyzâ'

22. Kenzü'l-Ebrâr fî mâ Rüviye 'ani'n-Nebî (s.a.v.) mine'l-Ed'iye ve'l-Ezkâr

23. Mişkâtu'l-Envâr fî mâ Rüviye 'ani'n-Nebî (s.a.v.) mine'l-Ahbâr

24. el-Erba'în el-Mütekâbile fi'l-Hadîs

25. el-Erba'îne Hadîsen fi't-Twâlât

26. el-Mün'iş

27. et-Tedbîrâtu'l-İlâhiyye fî İslâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye

28. Te'aşşuku'n-Nefs bi'l-Cism

29. İnzâlu'l-Ğuyûb 'alâ Serâiri'l-Kulûb

30. Esrâru Kulûbi'l-'Ârifîn

31. Meşâhidu'l-Esrâri'l-Kudsiyye ve Metâli'u'l-Envâri'l-İlâhiyye

32. el-Cilâ

33. en-Nehcu's-Sedîd. Yukarıdaki eserin şerhidir.

34. Ünsü'l-Munkati'în

35. el-Mev'izatu'l-Hasene

36. el-Buğye fi'htisâri Kitâbi'l-Hilye

37. ed-Dürretu'l-Fâhire fî Zikri Men İntefa'tu bihî fî Tarîki'l-Âhire min İnsân ve Hayevân ve Nebât ve Ma'den

38. el-Mebâdî ve'l-Ğâyât fî mâ fî Hurûfi'l-Mu'cem mine'l-Âyât

39. Mevâki'u'n-Nücûm fi'l-İnzâlâti'l-Vücûdiyye

40. Hılyetu'l-Ebdâl

41. Envâru'l-Fecr

42. el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye. Yirmi cilttir.

43. Tâcu't-Terâcim

44. el-Fuhûs fi'r-Rusûs

45. eş-Şevâhid

46. el-Kutb ve'l-İmâmeyn

47. et-Tenezzülâtü'l-Mevsıliyye

48. İşârâtu'l-Kur'ân fî 'Ulûmi'l-İnsân

49. el-Müdhiş

50. el-Kasemu'l-İlâhî bi'smi'r-Rabb

51. el-Aksâmu'l-İlâhiyye

52. el-Celâl ve'l-Cemâl

53. el-Mukni' fî İzâhi'l-Sehli'l-Mümteni'

54. Şürûtu Ehli't-Tarîk

55. el-Envâr fî mâ Yumnehu Sâhibu'l-Halve mine'l-Esrâr

56. el-Halve

57. 'Ankâ' Muğrib

58. 'Akâidu Ehli'l-Kelâm

59. el-İttihâdu'l-Kevnî

60. er-Rasâil

61. el-İşârât fi'l-Esrâri'l-İlâhiyye ve'l-Kinâyât

62. el-Hiceb

63. Kitâbu İnşâi'l-Cedâvil ve'd-Devâir

64. el-A'lâk fî Mekârimi'l-Ahlâk

65. Ravdatu'l-'Âşıkîn

66. el-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn

67. el-Ma'ârifu'l-İlâhiyye. Ed-Dîvânu'l-Kebîr diye de bilinir.

68. el-Mübeşşirât

69. er-Rihle

70. el-'Avâlî fî Esânîdi'l-Ehâdîs

71. el-Ehadiyye

72. el-Huve

73. er-Rahme

74. ed-Deymûmiyye

75. el-Cûd

76. el-Kayyûmiyye

77. el-İhsân

78. es-Felek ve's-Semâ'

79. el-Câmi'. Diğer adı "Kitâbu'l-Celâle"dir.

80. el-'Azame

81. el-Mecd

82. el-Hikme

83. el-'İzze

84. el-Ezel

85. en-Nûn

86. es-Sırr

87. el-İbdâ' ve'l-İhtirâ'

88. el-Halk ve'l-Emr

89. el-Kıdem

90. el-Himme ve'l-Lemme

91. es-Sâdır ve'l-Vârid

92. el-Melik

100. el-Mevârid ve'l-Vâridât

101. el-Kuds

102. el-Hayât

103. el-Kalem

104. el-Meşî'et

105. el-Fehvâniyye

106. er-Rakîm

107. el-'Ayn

108. el-Miyâh

109. "Kün"

110. el-Medânî ve'l-Mebâdî

111. ez-Zülfe

112. er-Rakam

113. ed-Du'â'

114. el-İcâbe

115. er-Remz

116. er-Rütbe

117. el-Bekâ'

118. el-Kudret

119. el-Hikem ve'ş-Şerâ'i'
120. el-Ğayb
121. Mefâtîhu'l-Ğayb
122. el-Hazâinu'l-'İlmiyye
123. er-Riyâhu'r-Levâkih
124. er-Rîhu'l-'Akîm
125. el-Kütüb
126. et-Tedbîr ve't-Tahsîl
127. el-Lezze ve'l-Elem
128. el-Hakk
129. el-Hamd
130. el-Mü'min ve'l-Müslim ve'l-Muhsin
131. el-Kudret
132. eş-Şe'n
133. el-Vücûd
134. et-Tahvîl
135. el-Hayret
136. el-Vahy
137. el-İnsân
138. et-Tahlîl ve't-Terkîb
139. el-Mi'râc
140. er-Ravâ'ih ve'l-Enfâs
141. el-Melek
142. el-Ervâh
143. en-Nahl
144. el-Berzah
145. el-Hüsn
146. el-Kıstâs
147. el-Kalem
148. el-Levh
149. et-Tuhfe ve't-Turfe

150. el-Ğurfe ve'l-Hırfe
151. el-A'râf
152. Ziyâdetu Kebdi's-Sevr
153. el-İsfâr 'an Netâ'ici'l-Esfâr
154. el-Ehcâru'l-Münfecira ve'l-Müteşakkika ve'l-Hâbita
155. el-Hâl
156. Merâtibu'l-Kesîbi'l-Ebyad
157. et-Tîn
158. en-Neml
159. el-'Arş
160.el-Kürsî
161.el-Fülkü'l-Meşhûn
162. el-Hebâ'
163. el-Cism
164. ez-Zemân
165. el-Mekân
166. el-Hareke
167. el-'Âlem
168. el-Âbâ' el-'Ulviyyât ve'l-Ümmehât es-Süfliyyât
169. en-Necm ve'ş-Şecer
170. Sücûdu's-Sehv
171. el-Esmâ'
172. er-Risâle ve'n-Nübüvve ve'l-Marife ve'l-Velâye
173. el-Ğâyât
174. en-Nâr
175. el-'Urre ve'l-'İzze
176. el-Hadra
177. el-'Işk
178. el-Münâzara beyne'l-İnsân ve'l-Hayevân
179. el-Müfâdale
180. el-İnsânu'l-Kâmil

181. et-Tafdîl beyne'l-Beşer ve'l-Melek

182. el-Mübeşşirâtu'l-Kebîra

183. Muhâdaratu'l-Ebrâr ve Müsâmeratu'l-Ahyâr

184. el-Evveliyyîn

185. el-'Abâdile

186. Mâ lâ Yu'avvelu aleyh. Diğer ismi "Kitâbu'n-Nesâih"tir.

187. Bihâru'l-Beyân fi't-Terceme 'ani'l-Kur'ân

188. el-Ma'rife

189. Şerhu'l-Esmâ'

190. en-Nikâhu'l-Mutlak

191. Füsûsu'l-Hikem

192. Netâ'icu'l-Ezkâr

193. İhtisâru's-Sîrati'n-Nebeviyyeti'l-Muhammediyye

194. el-Levâmi' ve't-Tavâli'

195. Kitâbu'l-Levâih

196. el-İsm ve'r-Resm

197. el-Fasl ve'l-Vasl

198. Merâtibu'l-'Ulûmi'l-Vehbiyye

199. Enfâsu'n-Nûr

200. en-Necd

201. el-Vecd

202. et-Tâlib ve'l-Makâm ve'l-Vukûf ve'l-Meczûb

203. el-Edeb

203. el-Hâl

204. eş-Şerî'a ve't-Tarîka ve'l-Hakîka

205. et-Tahakküm ve'ş-Şath

206. el-Hakk ve'l-Mahlûk

207. el-Efrâd ve'l-A'dâd

208. el-Melâmiyye

209. el-Havf ve'r-Recâ'

210. el-Kabz ve'l-Bast

211. el-Heybe ve'l-Üns

212. en-Neş'eteyn

213. en-Nevâşi'u'l-Leyliyye

214. el-Fenâ' ve'l-Bekâ'

215. el-Ğaybe ve'l-Huzûr

216. es-Sahv ve's-Sükr

217. et-Tecelliyyât

218. el-Kurb ve'l-Bu'd

219. el-Mahv ve'l-İsbât

220. el-Havâtır

221. eş-Şâhid ve'l-Meşhûd

222. el-Keşf

223. ez-Zille

224. et-Tecrîd ve't-Tefrîd

225. el-Fetre ve'l-İctihâd

226. el-Letâ'if ve'l-'Avârif

227. el-Fütüvve

228. er-Riyâza ve't-Tecellî

229. el-Mahk ve's-Sahk

230. el-Bevâdih ve'l-Hücûm

231. et-Telvîn ve't-Temkîn

232. er-Rağbe ve'r-Rahbe

233. es-Sükr ve'l-Istılâm

234. el-Fütûh ve'l-Mutâla'ât

235. el-Vekâi'

236. el-Harf ve'l-Ma'nâ

237. et-Tedânî ve't-Tedâlî

238. er-Rif'a

239. es-Sırr ve'l-Halve

240. en-Nûr

241. el-Hatm ve’t-Tab'
242. ez-Zılâl ve’z-Ziyâ’
243. el-Kışr ve’l-Lübb ve’l-Cism
244. el-Husûs ve’l-'Umûm
245. el-'İbâre ve’l-İşâre
246. el-Hakk ve’l-Bâtıl
247. en-Nükabâ’
248. el-Mülk ve’l-Melekût
249. el-Medhal ile’l-'Amel bi’l-Hurûf 'alâ Ba'zi’l-Ârâ
250. el-Hadd ve’l-Matla'
251. el-'Urûş
252. el-İsm ve’n-Nat ve’s-Sıfat
253. es-Sâdin ve’l-İklîd
254. en-Nevm ve’l-Yakaza
255.el-'Abd ve’r-Rabb
256. ed-Dav’ ve’z-Zulme
257. el-Ferah ve’s-Surûr
258. er-Ra'd ve’l-Matar
259. el-Lutf ve’l-Kahr
260. el-'İzz ve’z-Züll
261. el-'İlm ve’l-'Amel
262. el-Kevkebu’l-Âfil
263. Rûhu’r-Rûh
264. Kalbu’l-Kalb
265. Kûtu’l-Kût
266. Levâmi'u’l-Envâr
267. el-Esrâru’r-Rabbâniyye
268. Netâ’icu’t-Tevhîd
269. İnzâlu’l-Ğuyûb
270. el-Esmâ’u’s-Samediyye

271. Miftâhu İlhâmi Ehli't-Tevhîd. [Veya "Miftâhu Akfâli'l-İlhâmi'l-Vahîd fî Şerhi Ahvâli'l-Bistâmî Ebî Yezîd". Allah Teala rüyada, Mağrib'de Sebte kıyısında iken bu eseri şerhetmemi emretti. Bunun üzerine derhal fecirden önce kalktım. Yanımda iki yazıcı vardı. Ben de onlara imlâ yoluyla yazdırdım. Güneş doğduğu zaman iki defter oluşmuştu.]

272. Kitâbu'l-Esrâr

273. Me'âlu'l-'Âlem

274. Zübdetü'l-Küll

275. Mü'nisü'l-Muvahhidîn

276. Letâifu'l-Esrâr

277. 'Aynu't-Tenvîr

278. Rakamu'l-Evdâ'

279. Esrâru'l-Hurûf

280. Secencelu'l-Ervâh

281. Mev'izatu Ehli'l-İnkâr

282. Keyfe Ente? Ve Keyfe Ene? Ve Men Ene? Ve Men Ente?

283. Delîlu'l-Hâzin

284. Musaffî'l-Kulûb

BİBLİYOGRAFYA

İBN ARABÎ'NİN ESERLERİ

Füsûsü'l-hikem (nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî), Beyrut 1400/1980.

el-Fütûhâtü'l-mekkiyye, I-IV, ts. (Dâru Sâdır).

el-Fütûhâtü'l-mekkiyye, I-XIV, (nşr. Osman Yahya), Beyrut 1405/1985 –.

el-İcâze (*Mu'cemu ıstılâhâti's-sufiyye* içinde, nşr. Bessam el-Câbî), Beyrut 1411/1990.

İnşâu'd-devâir, Leiden 1336.

Kitâbü'l-celâle, Beyrut 1407.

Kitâbü'l-ezel (Resâilü İbn Arabî içinde) Haydarâbâd 1948.

Kitâbü'l-Fenâ fi'l-müşâhede (*Resâilü İbn Arabî* içinde) Haydarâbâd 1948.

Kitâbü'l-hak, Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf nr. 151.

Kitâbü'l-hurûfi's-selâse (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Kitâbü'l-meşâyil, Necip Paşa Ktp. Diğer Vakıf, nr. 151.

Kitâbü'l-menzili'l-kutub (*Resâil İbn Arabî* içinde), Haydarâbâd Dekken 1368/1948.

Kitâbü'l-Bâ, Kahire 1374/1954.

Kitâbü'l-İsrâ ilâ makâmi'l-esrâ (*Resâil İbn Arabî* içinde), Haydarâbâd Dekken 1368/1948.

Kitâbü'l-yakîn (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Kitâbu ankâ muğrib, Kahire, ts. (Mektebetü Muhammed Alî).

Künhü mâ lâ büdde li'l-mürîd, Kahire 1308/1987.

Kitâbü nüshati'l-hak (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Kitâbü şakki'l-ceyb bi ilmi'l-gayb (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Menzilü'l-menâzilü'l-fehvâniyye (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Mevâkiu''n-nücûm, Kahire 1384/1965.

Mu'cemu ıstılâhâti's-sûfiyye (nşr. Bessam el-Câbî), Beyrut 1411/1990.

Muhadaratü'l-ebrâr ve müsâmeratü'l-ahyâr, Beyrut ts. Dâru Sâdır.

Nurlar Hazinesi: Mişkâtü'l-envâr (trc. Mehmet Demirci), İstanbul 1990.

en-Nûru'l-esnâ bi münâcâti'llâhi bi esmâihi'l-hüsnâ, Kahire 1398/1978.

Risâle lâ yu'avvelu aleyh, (Resâilü İbn Arabî içinde) Haydarâbâd 1948.

Risâletü kısmi'l-ilâhî (*Resâilü İbn Arabî* içinde) Haydarâbâd 1948.

Risâletü'l-envâr (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Risâletü'ş-Şeyhi'l-Ekber ilâ Fahriddin er-Râzî, Kahire, ts. (Âlemü'l-fikr).

er-Risâletü'l-vücûdiyye, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Kahire).

Rûhu'l-kuds, Kahire 1409/1989.

Tâcü'r-resâil (*Resâil İbn Arabî*, nşr. Saîd Abdulfettâh), Beyrut 2001.

Tenbîhât alâ 'uluvvi'l-hakîkati'l-Muhammediyyeti'l-'aliyye, Kahire 1988.

et-Tenezzülâtü'l-leyliyye fî'l-ahkâmi'l-ilâhiyye, Kahire, ts. (Âlemü'l-fikr).

et-Tenezzülâtü'l-mevsıliyye, Kahire 1986.

Tercümânü'l-eşvâk, Beyrut 1386/1966.

DİĞER ESERLER

Abdülhâlik Mahmud, “Mukaddime” (*Dîvânü İbni’l-Fârıd*), Kahire 1984.

Abdulvahid el-Merrâkuşî, *Min Kitabi’l-Mu’cib fî Telhîsi Ahbâri’l-Mağrib* (nşr. Ahmed Bedr), Dımaşk 1978.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu’l-hafâ ve müzîlü’l-ilbâs,* Beyrut 1405/1985.

Afîfî, Ebu’l-Alâ, “el-A‘yânü’s-sâbite fî mezhebi İbn Arabî ve’l-ma‘dûmât fî mezhebi’l-Mu‘tezile”, (*Kitâbü’t-tezkârî* içinde), Kahire 1389/1969, s. 207-220.

........, “İbn Arabî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (haz. M. M. Şerif), II, 11-34.

........, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975.

........, *et-Ta‘likât ‘alâ Füsûsi’l-hikem*, (*Füsûsü’l-hikem*’in sonunda), Beyrut 1400/1980.

Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned,* I-IV, Kahire 1313→İstanbul 1981.

Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi* (haz. Ziya Nur), İstanbul 1982.

Ahmed Mahmud Subhî, *Fî ‘ilmi’l-kelâm*, Beyrut, 1405/1985.

Ahmed Racî, *Tertîbu Kamûsi’l-muhît,* I-IV, ts. (İsâ el-Bâbî el-Halebî).

Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1988.

Ali el-Kârî, Ali b. Sultan el-Herevî, *Risâle fî vahdeti’l-vücûd (Mecmû‘atu resâil fi vahdeti’l-vücûd* içinde), İstanbul 1294.

........, *Şerhu’l-Fıkhı’l-ekber*, Beyrut 1404/1984.

Alive İzzetbegoviç, *Doğu ve Batı Arasında İslam* (trc. Salih Şaban), İstanbul 1993.

Altıntaş, Hayranî, *Tasavvuf Tarihi,* Ankara 1986.

Âmidî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed, *Kitâbü’l-mübîn fî şerhi elfâzi’l-hükemâ ve’l-mütekellimîn* (Abdulemir el-A‘sam, *el-Mustalahü’l-felsefî* içinde), Kahire 1989.

Apak, Adem, *İslam Siyaset Geleneğinde Amr b. el-As*, Ankara 2001.

........, *Asabiyet*, İstanbul 2004.

Asım Efendi, *Kamus Tercemesi,* I-VI, İstanbul 1305.

Atay, Hüseyin, *Farabî ve İbn Sînâ'da Yaratma*, Ankara 1974.

........, *Kur'ân'da Bilgi Teorisi*, İstanbul 1982.

Ateş, Ahmet, "Muhyiddin Arabî", İA, VIII, 533-555.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir 1987.

Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-mürîd şerhu Cevhereti't-tevhîd*, Beyrut 1403/1983.

Bağdâdî, Ebu'l-Hasan, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkâbeleri* (trc. Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas), Ankara 1972.

Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *el-İnsâf* (nşr. Zahid Kevserî), Kahire 1369/1950.

Baltacı, Cahid, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 2005.

Beyazîzâde, Ahmed Efendi, *el-Usûlu'l-münîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe* (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996.

........, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmam*, Kahire 1368/1949→İstanbul ts.

Bardakbaşı, M. Necmeddin, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arîf ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, İstanbul 2005.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, I-II, İstanbul 1974.

Birand, Kamıran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987.

Bolay, Süleyman Hayri, "Âlem", *DİA*, II, 357-360.

........, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, İstanbul 1981.

Bosworth, *İslam Devletleri Tarihi* (trc. E. Merçil-M. İpşirli), İstanbul 1980.

Braudel, Fernand, *Uygarlıkların Grameri* (trc. M.A. Kılıçbay), Ankara 2001.

Buharî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh,* I-VIII, İstanbul 1315→İstanbul 1981.

Butros el-Bustânî, *Muhîtü'l-muhît*, Beyrut 1987.

Cendî, Müeyyedüddin, *Nefhatü'r-rûh ve tuhfetü'l-fütûh: Vuslat Yolu* (trc. Hayrettin Yılmaz), İstanbul 1996.

Cîlî, Kutbuddin Abdülkerim b. İbrahim b. Abdilkerim, *Şerhu müşkilâti'l-Fütûhâti'l-mekkiyye* (nşr. Yusuf Zeydan), Kahire 1992.

Colan, G. S. *el-Endelüs* (trc. İbrahim Hurşid-Abulhamid Yunus-Hasan Osman), Beyrut 1980.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi: Helenistik Felsefe* (trc. Aziz Yardımlı), İstanbul 1990.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî, *et-Ta'rîfât*, İstanbul, ts.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-'Akîdetü'n-nizâmiyye*, Kahire 1399/1979.

........, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988/1989.

Çetin, Osman-Algül, Hüseyin, *İslam Tarihi*, İstanbul 1987, I-IV.

Dârimî, Osman b. Saîd, *Reddü'l-İmâm ed-Dârimî 'alâ Bişr el-Merîsî* (nşr. Muhammed Hamid), Beyrut 1258.

Devvânî, Celaleddin Muhammed b. Es'ad es-Sıddîkî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*, İstanbul 1306.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl* (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1990.

Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdullah b. Ahmed, *Hilyetü'l-evliyâ,* I-IX, Beyrut 1987.

Ebû Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-te'vîlHata! Yer işareti tanımlanmamış.: dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddin İbn Arabî*, Beyrut 1983.

Ebü'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyyât: Mu'cem fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lugaviyye* (nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1412/1992.

Eflatun, *Devlet* (trc. S. Eyuboğlu-M.A.Cimcoz), İstanbul 1975.

Emecan, Ferudun, “Antalya”, *DİA*, İstanbul 1991, III, 233.

Erdem, Hüsamettin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990.

Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Kelâm’a Giriş* (*el-Muhassal*), (trc. Hüsayin Atay), Ankara 1978.

........, *Levâmi‘u’l-beyyinât şerhu esmâi’llâhi Te‘âlâ ve’s-sıfât,* Kahire 1396/1978.

........, *el-Metâlibü’l-‘Âliye mine’l-‘ilmi’l-ilâhiyye* (nşr. Ahmed Hicazî es-Sakka), I-IX, Beyrut 1407/1987.

........, *Mefâtîhu’l-gayb*, I-XXXII, Beyrut, ts. (Dâru ihyâu’t-turâsi’l-arabî).

Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, Beyrut, 1401/1981.

........, *el-Hikme fî mahlûkâti’llahi Te‘âlâ*, (*Mecmû‘âtü resâ-ili’l-İmami’l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986.

........, *İhyâu ‘ulûmi’d-din*, I-XVI, ts. (Dâru’l-Kütübi’l-Arabî).

........, *Kimyâu’s-sa‘âde* (*Mecmu‘âtü resâili’l-İmami’l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986.

........, *el-Mustasfâ*, Bulak 1322.

........, *Mişkâtü’l-envâr* (*Mecmû‘âtü resâili’l-İmami’l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986.

........, *er-Risâletü’l-ledünniyye* (*Mecmû‘âtü resâili’l-İmami’l-Gazzâlî* içinde), Beyrut 1406/1986.

Gilson, Étienne, *Tanrı ve Felsefe* (trc. Mehmet Aydın), İzmir 1986.

Goldziher, İgnaz, *Zâhirîler* (trc. Cihat Tunç), Ankara 1982.

Gölpınarlı, Abdülbâkî, “Önsöz” (Feridüddin Attar, *Mantık al-Tayr*), İstanbul 1990.

Güngör, Erol, *İslâm Tasavvufunun Problemleri*, İstanbul 1986.

Hârizmî el-Kâtib, Muhammed b. Ahmed b. Yusuf, *el-Hudûdü’l-felsefî* (Abdülkerim el-A‘sam, *el-Mustalahü’l-felsefî* içinde), Kahire 1989.

Harpûtî, Abdullatif, *Tenkîhu'l-kelâm fî 'akâidi ehli'l-islâm*, İstanbul 1330.

Hayyât, Ebu'l-Huseyn Abdurrahîm b. Muhammed, *el-İntisâr*, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye).

Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (trc. Komisyon), İstanbul 1995, I-III.

Hüveydî Yahya, *Târîhu'l-felsefeti'l-islâmiyye fî kârreti'l-İfrîkiyye*, Kahire 1966.

İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed b. Abdurrahîm el-Hüseynî ed-Dımaşkî, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, I-V, Beyrut, ts. (Dâru ihyâu't-turâsi'l-arabî).

İbn Batûtâ, *Rıhle İbn Batûta (Tuhfetü'n-nuzzâr),* Beyrut 1417/1996, s. 384.

İbn Bîbî, *el-Evâmîru'l-Alaiyye fî umûri'l-Alaiyye* (nşr. N. Lugal, A.S. Erzi), Ankara 1957.

İbn Cübeyr, *Endülüs'ten Kutsal Topraklara* (trc. İsmail Güler), İstanbul 2003.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan, *Mücerredü makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Şifâu's-sâil li tehzîbi'l-mesâil* (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), İstanbul 1958.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl Fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, I-V, Beyrut 1406/1986.

a.mlf., *Risâle fî Cümeli Futûhi'l-İslâm ba'de Rasûlillahi Sallallâhu aleyhi Vesellem*, (*Resâil İbn Hazm el-Endelusî,* I-IV, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981.

a. mlf., *Risâle fî fadâili'l-Endelüs*, (*Resâil İbn Hazm el-Endelusî*, nşr. İhsan Abbâs), Beyrut 1981.

İbn Kesîr, İmâdüddin Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesir el-Kaysî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, I-XIII, İstanbul 1985.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, I-II, İstanbul 1981.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mukrim el-Efrîkî, *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir).

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *Faslu'l-makâl* (*Felsefetü İbn Rüşd* içinde), Beyrut 1402/1982.

İbn Sînâ, el-Hüseyn b. Abdullah Ebû Alî, *el-Hudûd*, (Abdulemir el-A'sem, *Mustalahu'l-felsefî* içinde) Kahire 1989.

........, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya), Kahire ts. (Dâru'l-meârif).

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *el-'Avâsım mine'l-Kavâsım* (nşr. Ammar Tâlibî), Cezâyir, ts. (eş-Şirketü'l-vatniyye).

........, *Kanûnu't-te'vîl* (nşr. Muhammed es-Süleymanî), Beyrut 1990.

İbnü'l-Mülakkın Ebu'l-Hafs Ömer b. Ali b. Ahmed el-Mısrî, *Tabakâtü'l-evliyâ,* Beyrut 1406/1987.

İhvânü's-Safâ, *Resâil*, I-IV, Beyrut ts. (Dâru Sâdır).

İmam Rabbânî, Ahmed b. el-Farûk es-Serhendî, *el-Mektûbât*, I-III, Mekke 1317→İstanbul, ts. (Fazilet Neşriyat).

İmadüddîn Halil, *Muhammed Aleyhisselam* (İ.H. Sezer), Konya 2003.

İrfan Abdulhamid, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-'akâidi'l-islâmiyye*, Beyrut 1404/1984.

İsfehânî, Hüseyin b. Muhammad, er-Ragıb, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân,* İstanbul 1986.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul 1339/1341.

İzutsu, Toshihiko, *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995.

İzmirli İsmail Hakkı, *Hadîs Tarihi* (nşr. İbrahim Hatiboğlu), İstanbul 2002.

Kadî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed Ebu'l-Hüseyn, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn* (Muhammed Ammâre, *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde), 1971, (Dâru'l-hilâl).

Karadaş, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997.

........, *Gazzâlî*, İstanbul 2004.

........, "Sufî İtikadının Dönemleri", *Marife*, Konya 2001, yıl 1, sy. 2, s. 59-71.

........, "Kelamcıların İbn Arabî Düşüncesine Etkisi", UÜİF Dergisi, c. 11, sy. 2, Bursa 2002, s. 87-86.

Kâşânî, Kemâleddin Abdurrâzık b. Ebu'l-Fadâil Cemaleddin Muhammed, *Istılahâtü's-sufiyye* (nşr. Abdulhâlik Mahmud), Kahire 1404/1984.

Kaya, Mahmut, "Varlık ve Mahiyet Konusunda İbn Rüşd'ün İbn Sînâ'yı Eleştirisi"(*İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* içinde) Ankara 1989. s. 453-459.

Kazıcı, Ziya, *İslam Medeniyet ve Müesseseleri Tarihi*, İstanbul 1999.

Keklik Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul 1966.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf* (nşr. Mahmud en-Nevâvî), Kahire, 1400/1980.

Kemal b. Ebî Şerif, Kemaleddin Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü'l-Müsâmera 'ale'l-Müsâyere li'l-Kemal İbn Hümâm,* Bulak 1317→İstanbul 1979.

Kettânî, M. Ali "Islam in Andalucia Since the Fall of Granada Until the end of the 19th Century", *İslâm Gelenek ve Yenileşme içinde,* İstanbul 1996.

Kevserî, Muhammed Zâhid, "Mukaddime" (İsferâînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*), Kahire 1359/1940.

Kılavuz, Ahmet Saim, *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul 1987.

Kılıç, Ünal, *Şehir Yönetimi ve Valilik*, Konya 2004.

Konuk, Ahmed Avni, *Füsûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın), I-IV, İstanbul 1987.

Kuşeyrî, Abdulkerim b. Hevâzin, *er-Risâle*, Beyrut 1410/1990.

Kütübî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtü'l-vefeyât,* I-V, Beyrut 1974.

Macit, Nadim, *Kur'ân'ın İnsan Biçimci Dili* (Basılmamış doçentlik yayını), Van 1994.

Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987.

Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, (nşr. M.J. De Goeje), E.J. Brill 1906.

Mahmud el-Gurab, *Rahmetün mine'r-Rahmân fi't-tefsîr ve işârâti'l-Kur'ân min kelâmi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, I-IV, Dımaşk 1410/1989.

........, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, Dımaşk1411/1991.

........, *Şerhu Risâleti Ruhi'l-kuds*, Dımaşk 1407/1986.

Maşalı, Mehmet Emin, *Kur'ân'ın Metin Yapısı-Mushaf Tarihi ve İmlası*, Ankara 2004.

Matürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd* (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970→İstanbul 1979.

Mengüşoğlu, Takiyyettin, *Felsefeye Giriş,* İstanbul 1983.

Meyerovitch, Eva de Vitray, *Mesnevî: Mutlağın Aranışı* (trc. Mehmet Aydın), Konya 1996.

Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (trc. Salih Tuğ), Ankara 2003, I-II.

Muhammed Valsan, "Giriş" (İbn Arabî, *Nurlar Hazinesi Mişkatü'l-Envâr*'ın başında, trc. Mehmet Demirci), İstanbul 1990.

Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, I-V, Kahire1957→İstanbul 1981.

Nablusî, Abdülganî b. İsmail, *el-Kavlü'l-metîn fî beyâni tevhîdi'l-'ârifîn*, Kahire, ts. (Mektebetü Muhammed Ali).

Nâyif Abbas, *Tezhîbu Haşiyeti'l-Beycûrî 'ale'l-Cevhere*, Dımaşk 1407/1987.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Tefsîru'n-Nesâî*, I-II, Beyrut 1410/1990.

Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tebsıratü'l-edille*, (nşr. Claude Salamé), I-II, Dımaşk 1990.

........, *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*, Kahire 1407/1987.

Nesefî, Necmeddin Ömer, *Metnü'l-'Akâid*, (*Şerhu Ramazan Efendi 'alâ Şerhi'l-'Akâid*'in sonunda), İstanbul 1314.

Olguner, Fahrettin, *Üç Türk-İslâm Mütefekkiri*, Ankara 1985.

Osman Yahya, *Historie et Classification de L'oeuvre D'İbn Arabî,* Damas 1964.

Ömer Ferruh, *İhvânü's-safâ*, Beyrut 1401.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, Ankara 1997.

Palacius, Asin, *İbn Arabî hayütühû ve mezhebuhû* (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1979.

Palencia, Ángel González, *Târihu'l-fikri'l-endelusî* (trc. Hüseyin Mu'nis), Kahire 1955.

Sabûnî, Ahmed b. Mahmud Nureddin, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk, 1399/1979→İstanbul ts. (Diyânet İşleri Başk. Yay.).

Sahakian, *Felsefe Tarihi* (trc. Aziz Yardımlı), İstanbul 1990.

Sahillioğlu, Halil, "Antakya", *DİA*, İstanbul 1991, III, 230.

Sâid el-Endelusî, *Tabakâtü'l-ümem*, Beyrut 1985.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara 2004.

Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985.

Sezgin, Fuat, *İslam Kültür Dünyasının Bilimler Tarihindeki Yeri*, TÜBA, Ankara 2004.

Suad el-Hakîm, “el-Velâyetü’s-sûfiyye”, *et-Turâsü’l-‘arabî*, sy. XXXV-XXXVI, Ramazan 1409/Nisan 1989, s. 170-195.

…….., *el-Mu‘cemü’s-sûfî el-hikme fî hudûdi’l-kelime,* Beyrut 1401/1981.

Şa‘rânî, Abdülvahhab, *el-Kibrîtü’l-ahmer* (*el-Yevâkît ve’l-cevâhir*’in kenarında), Kahire 1378/1959.

…….., *el-Yevâkît ve’l-cevâhirHata! Yer işareti tanımlanmamış. fî beyâni ‘akâidi’l-ekâbir*, I-II, Kahire 1378/1959.

Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî*, İstanbul 1317.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*, I-XXX, Kahire 1388/1968.

Taylan, Necip, *Gazzâlî’nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İstanbul 1989.

Teftâzânî, Mesud b. Ömer Saduddin, *Şerhu’l-‘Akâidi’n-Nesefiyye* (nşr. Muhammed Adnan), yy. ts.

…….., *Şerhu’l-Makâsıd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), I-V, Beyrut 1409/1989.

Tehânevî, Muhammed A‘lâ b. Ali İbnü’l-Kâdî, *Keşşâfu istılâhâti’l-funûn*, I-II, Kalküta 1862→İstanbul 1984.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *Sünenü’t-Tirmizî,* I-V, İstanbul 1981.

Tirmizî, Hakîm, *Hatmü’l-evliyâ* (nşr. Osman Yahya), ts. (Matbaatü’l-Kâsûlîkiyye).

Topaloğlu, Bekir, “Allah”, *DİA*, II, 471-498.

…….., “Esmâ-i Hüsnâ”, *DİA*, XI, 404-418.

…….., *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul 1985.

Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük* (haz. komisyon), I-II, Ankara 1988.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (hz. komisyon), İstanbul 1986 (Dergâh Yayınları).

Tûsî, Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan Nasîruddin, *Risale fî kavaidi’l-’akâid* (nşr. Ali Hasan Hâzım) Beyrut 1413/1992.

Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, Ankara 1995.

........, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991.

Uysal, Enver, *İhvan-ı Safâ'da Tanrı ve Tanrı-Âlem İlişkisi* (Basılmamış doktora tezi) Bursa 1990.

Ülken, Hilmi Ziya, *Varlık ve Oluş*, İstanbul 1968.

Voltaire, *Felsefe Sözlüğü* (trc. Lütfi Ay), İstanbul 1995.

Ya'kûbî, *Kitâbü'l-Büldân* (*Bibliotheca Geographorum Arabicorum*, Edit M.J. De Goeje), Brill 1967.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ahval", *DİA*, II, 190-192.

........, "Bir Sıfat Teorisi Olarak Ahval" (Basılmamış makale, İstanbul).

........, "Akâidü İbni'l-Arabî", *DİA*, II, 216-217.

........, *Kur'ân'ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma*, Bursa 1983.

Yazıcıoğlu, M. Said, *Matürîdî ve Nesefî'de İrade Hürriyeti*, Ankara 1988.

Yeprem, M. Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdî,* İstanbul 1984.

Yıldırım, Suat, *Kur'ân'da Uluhiyet*, İstanbul 1987.

Yücedoğru, Tevfik, *İslâm İtikadında Yaratılış*, Bursa 1994.

Yüksel, Emrullah, *Amîdî'de Bilgi Teorisi,* İstanbul 1991.

Yurdagür, Metin, *Allah'ın Sıfatları Esmâü'l-Hüsnâ*, İstanbul 1984.

Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi,* I-IV, İstanbul 1305.

İNDEKS

A

B

C

D

E

F

M

N

O

P

R